



Jouer à apprendre. Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos)

Natacha Collomb

► To cite this version:

Natacha Collomb. Jouer à apprendre. Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam (Ban Nakham, Nord-Laos). Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Nanterre - Paris X, 2008. Français. NNT: . tel-00653051

HAL Id: tel-00653051

<https://theses.hal.science/tel-00653051>

Submitted on 16 Dec 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

NATACHA COLLOMB

Université paris 10 - Nanterre

Formation doctorale : ethnologie et sociologie comparative

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)



Volume I

Thèse d'ethnologie

Sous la direction de Bernard Formoso

Membres du jury :

Maurice Bloch, Alain Epelboin, Suzanne Lallemand, Richard Pottier

MAI 2008

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la
fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)

VOLUME I

PREMIER ET DEUXIÈME VOLETS

à Ai Loun et Em Pan
aux enfants de leur maison et au-delà
à Clara, pour sa patience et son impatience

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la
fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)

« Ils ne savaient pas que c'était impossible, alors ils l'ont fait »
Mark (wb) Twain

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS, 4
RÉSUMÉS, 5
NOTES SUR LA TRANSCRIPTION, 7
CARTE DU LAOS, 13
PRÉAMBULE, 14
INTRODUCTION THÉORIQUE, 28

Premier Volet.— Questions de genèse et de destin, 58

Chapitre un. – Naître et mourir à Nākhām, 59

1. Faire un être humain, 66
2. La ligne du cœur ou le destin des êtres humains, 83
3. La vie après la mort, 93

Chapitre deux. – Récit d'un accouchement, 122

Chapitre trois. – Personnes de coton, 159

1. Transformations du coton et composantes vitales, 159
2. Peau textile, 163
3. Vêtements et personnes vivantes, 168

Deuxième volet. –Être en relation, 177

Reprise. – Autour de la commensalité, 177

Chapitre quatre. – Géographie humaine et sociale de Bān Nākhām, 182

1. L'esprit de Nākhām, village t'ai dam, 182
2. La fondation du village comme on s'en souvient, 185
3. Un emboîtement d'identités : le chaînage de la parenté, 188

Chapitre cinq. – La notion de *liang*, 218

1. Pour parler des animaux, 222
2. Rendre un culte aux esprits, 226
3. Pour parler des êtres humains, 232

Chapitre six. – Le sein en partage, 248

1. Argent et fécondité, 249
2. Allaitement partagé, 261
3. Le sevrage comme nœud relationnel, 267

Chapitre sept. – Cerner la parenté et les relations sociales, 289

1. Nommer pour connaître, 290
2. Le corps en relation, 309

Troisième volet. – Incorporations, 359

Reprise. –Indétermination des identités sexuée et sexuelle, 361

Chapitre huit. – Un corps et un cœur à apprendre, 367

1. Corps d’homme, corps de femme, corps d’enfant, 368
2. Cœurs, 371

Chapitre neuf. – Soins du corps et configurations corporelles, 382

1. La propreté comme idéal de corporéité, 387
2. Hiérarchies corporelles, l'axe vertical : tête, pieds, organes génitaux, 416

Chapitre dix. – Vers l'incorporation des identités sexuées, 439

1. Coiffure de femmes, jeux de fillettes, 439
2. Postures de femmes, jeux de fillettes, 455

Chapitre onze. – Savoir-faire techniques et sexuation en jeu, 479

1. Les dits et des dédits de l’apprendre, 481
2. L'apprentissage en pratique ou jouer à apprendre, 501

ANNEXES, 548

GLOSSAIRE, 623

BIBLIOGRAPHIE, 628

TABLE DES MATIÈRES, 660

TABLE DES ILLUSTRATIONS, 666

REMERCIEMENTS

L'heure est venue de refermer le dernier chapitre d'une longue histoire. Les personnes qui ont parcouru tout entier ce chemin ou en ont traversé un bout avec moi sont aujourd'hui nombreuses. Il y a celles qui ont relu tout ou partie du manuscrit, celles qui ont traqué les fautes d'orthographe, celles qui m'ont poussée toujours plus avant, celles qui m'ont accueillie et soutenue, celles qui y ont cru plus que moi... celles qui ont fait un peu ou beaucoup de tout ça. Je souhaite qu'elles se retrouvent quelque part au détour d'une ligne ou d'une image. Qu'elles soient remerciées, dans l'ordre alphabétique et dans le désordre de leur apparition. Et que ceux que j'ai oubliés sachent que je ne les oublie pas.

Alain Collomb Alain Epelboin
Alexandra de Mersan Annie
Marx Bénédicte Brac de la
Perrière Bernard Formoso
Brigitte Mugel Carolina Hall
Cendrine Varet Christiane Grin
Christophe Caudron Clara
Caudron Colin Péguillan
Danièle Collomb Dominique
Gouguenheim Doris Bonnet
Éléna Perucchi Étienne Géhin
Émilie Saada Eric Lochard
Frédérique Brunet Frédérique
Fogel Frédérique Pagani
Fabienne Duteil-Ogata
Guillaume Huet Grégoire
Schlemmer Georges Collomb
Jeannot Collomb Jean-Marc de
Grave Julie Brumberg-Chaumont
Lila Dunand Laghia Sanz Laure
Balbaud Laurence Caillet Lulu
Gehin Le gentil inconnu de la
sécurité à la BNF Manou
Chevallier Mathieu Claveyrolas
Marie-Claude Mahias Mireille
Gruska Monique Rouillé Nicolas
Imbert Nicole Revel Quelques
ministères et autorités français
et lao Sabine Perraudin Simonne
Pauwells Suzanne Lallemand
Tous les villageois de Nakham
Vanina Bouté Vay Xavier Marie
Yves Goudineau

RÉSUMÉS

Les jeunes enfants t'ai dam du village de Nākhām (Nord-Laos) sont, dès leur venue au monde, plongés dans - et intégrés à - un monde d'adultes dont ils explorent et parcourent librement tous les temps, tous les espaces, toutes les activités. Leur engagement, précoce et intense, est toléré et même interprété en termes de *volonté de faire* par les adultes de leur entourage. Cependant, décrit comme relevant du jeu, cet engagement est très exceptionnellement rapporté à un processus d'apprentissage. Les enfants se caractérisent en effet par une immaturité qui se pose tout à la fois dans les termes de la corporéité et dans ceux de la raison. D'une part, ils sont intrinsèquement souillés, ils manquent de fermeté, leurs composantes corporelles sont mal arrimées, leur sexuation encore indéterminée. D'autre part, ils ne connaissent pas le « langage des personnes ». La raison elle-même est conçue, de même que les autres dimensions de la cognition, comme située dans un organe, le cœur. Dès lors, du point de vue t'ai dam, il s'agit plus d'accompagner et de soutenir la croissance des enfants, que de leur transmettre des savoirs qu'ils ne sont de toute façon pas prêts à recevoir. De plus, certains de ces savoirs sont intimement et indissociablement liés à l'accession à l'âge d'homme et de femme : les savoir-faire sexués que sont le travail du coton pour les femmes, et celui du bois et du bambou pour les hommes. Que se passe-t-il donc alors quand les enfants ne sont pas en train d'apprendre ou qu'au contraire leurs parents concèdent que c'est bien là ce qu'ils font ? Quelles sont les relations de l'être au savoir et à l'apprentissage ? Quel rôle les T'ai Dam attribuent-ils à l'apprentissage dans le devenir des personnes ? Comment est-il possible pour l'anthropologue d'articuler les ethnothéories t'ai dam de l'ontogenèse, de la connaissance et de l'apprentissage avec ce que ses propres présupposés théoriques et son propre rapport au savoir lui permettent d'entrevoir et d'interpréter de la réalité t'ai dam ? Ces questions inscrivent l'exploration de la prime enfance dans le cadre plus large d'une anthropologie de l'apprentissage et du savoir. C'est finalement l'incarnation de la personne qui permet qu'adviennent des savoirs qui n'auront pas eu besoin d'être appris : au cœur de ce questionnement et des réponses vers lesquelles je tends se trouve le corps comme « fondement existentiel ».

MOTS-CLÉS : T'ai Dam, Laos, enfance, corps, apprentissage, savoir, personne, savoir-faire, jeu, toilette, socialité

FANTASY LEARNING OR PLAYING FOR REAL ?

On the specificities of early childhood learning and its role in the making and maturation of T'ai Dam persons (Bān Nākhām, Northern Laos)

From the moment they enter the world, young T'ai Dam children of Nākhām village (North Laos) are immersed in – and integrated into – an adult world. They are free to travel and explore all of its time, space, and activity. Their intense and early involvement is tolerated, and the adults in their family circle even interpret it in terms of willpower. However, it is described as part of play, and very rarely related to the learning process. The children are in fact characterized by an immaturity that can be described in terms of corporeality and reason. On the one hand, they are inherently soiled, they lack firmness, their corporeal components have not settled, their sexuation is yet to be determined. On the other, they ignore the “language of people”. Reason itself is conceived, like other

dimensions of cognition, as residing in an organ: the heart. This being the case, from the T'ai Dam point of view, it is more a matter of accompanying and supporting children's growth than of transmitting skills and knowledge that, at any rate, they are not yet ready to receive. All the more so that some of these skills and knowledges are closely and indissolubly linked to men's and women's coming of age : the sexed know-how of transforming cotton for women, working with wood and bamboo for men. So what happens when children are not learning, or when, on the contrary, parents claim that this is actually what they are doing? What relationship does being entertain to knowledge and learning? What role do the T'ai Dam attribute to learning in the process of becoming a person ? How can the anthropologist articulate T'ai Dam ethnotheories of ontogenesis, knowledge and learning, using what his own theoretical assumptions and relationship to knowledge allow him to perceive and interpret of T'ai Dam reality? These questions place the exploration of early childhood within the wider context of an anthropology of learning and knowledge. Ultimately, it is the person's embodiment that enables him/her to know what he/she will not have to have learnt : at the heart of these questions – and no doubt also at the heart of the answers I'm inclined to give – is the idea of the body as an “existential foundation.”

KEY WORDS : T'ai Dam, Laos, childhood, body, learning, knowledge, skill, person, play, body care, sociality.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION

1) Pour la transcription des termes vernaculaires, j'ai adapté au t'ai dam le système de transcription du lao de la Library of Congress :

(<http://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/lao.pdf>). Les tons ne sont pas pris en compte dans ce système.

Lao

Lao

Consonants (See Note 1)

<i>Vernacular</i>	<i>Romanization When Initial</i>	<i>Romanization When Final</i>
ᨾ	k	k
ᨿ	kh	(k)
ᩀ	kh	(k)
ᩁ	ng	ng
ᩂ	ch	(t)
ᩃ	s	(t)
ᩄ	s	(t)
ᩅ	ny	-
ᩆ	d	t
ᩇ	t	(t)
ᩈ	th	(t)
ᩉ	th	(t)
ᩊ	n	n
ᩋ	b	p
ᩌ	p	(p)
ᩍ	ph	(p)
ᩎ	f	(p)
ᩏ	ph	(p)
ᩐ	f	(p)
ᩑ	m	m
ᩒ	y	-
ᩓ	r	(n)
ᩔ	l	(n)
ᩕ	v	-
ᩖ	h	-
ᩗ	' (ayn)	-
ᩘ	h	-

Obsolete Consonants

<i>Vernacular</i>	<i>Romanization</i>
ᩙ	s
ᩚ	t
ᩛ	t
ᩜ	tʃa
ᩝ	l

Vowels (See Note 7)

<i>Vernacular</i>	<i>Romanization</i>	<i>Vernacular</i>	<i>Romanization</i>
ຳ, ັ	a	ຳຂ, ັຂ	ʔ
ຳ	ā	ຳ, ຳ	ṽ
ຳ	i	ຳຂ, ຳ	œ
ຳ	ī	ຳ	œ̄
ຳ	u	ຳຂ, ຳ	ia
ຳ	ū	ຳຂ, ຳ	īa
ຳ	u	ຳຂ, ຳ	ua
ຳ, ຳ	ū	ຳຂ	ūa
ຳຂ, ຳ	e	ຳຂ, ຳ	ua
ຳ	ē	ຳ, ຳ	ūa
ຳຂ, ຳ	æ	ໄຳ, ຳ, ຳ	ai
ຳ	ǣ	ຳຂ, ຳ	āi
ໄຳຂ, ຳ	o	ຳຂ	ao
ໄຳ	ō	ຳ	am

Special Symbols

<i>Vernacular</i>	<i>Romanization</i>
໌	...
໌	(syllable repeated)
໌໌໌	la

Notes

1. Some consonants do not occur as finals, except in loan-words. The romanization for these consonants is enclosed in parentheses in the table.
2. In final position, ຜ follows as vowel, closing the diphthong, and is romanized as *i*. See the vowel table (*ai* and *āi*). In non-initial position, ຜ is often written in a secondary form, ຈ. See the vowel table (*ia* and *īa*).

Lao

3. The combining-form of ລ is ລ. It is not romanized except when subscript to ຫ, thus: ຫລັກ (khitsatīan), ຫລັກ (lāi).
4. In initial position, ວ is romanized as v, thus: ວັດ (vat).

When medial ວ is followed by a vowel, it forms a cluster with the initial consonant, and is romanized as w, thus: ກວ (khwā), ກວ (khwāeng).

When medial ວ is followed by a final consonant, it is romanized ūa, thus: ບວ (būak), ດວ (dūai).

When ວ is in final position following a vowel, it is romanized as o, thus: ນວ (nāo), ກວ (kāo). See also the vowel table (ua and ūa). The forms ວ and ວ are romanized as iu and ūu, and the forms ວ and ວ are romanized as ieo.

5. ຫ is not romanized before ຫ (ny), ນ (n), ມ (m), ຣ (r), ລ (l), and ວ (v), thus: ຫຍັດ (nyā). ຫ and ຫ are often written as ligatures, thus: ຫ (n) and ຫ (m).
6. ອ is used in initial position for syllables beginning with a vowel, thus ອັດ (‘īk). When not in initial position, ອ is a vowel. See the vowel table (o, ō, ua, ūa).
7. In the vowel columns, ອ shows the position of the consonant relative to the vowel. In all cases the romanization of the vowel is intended to follow the romanization of the consonant even though parts of the vernacular representation of the vowel may be written before the consonant.
8. The numerals are: ອ (0), ອ (1), ອ (2), ອ (3), ອ (4), ອ (5), ອ (6), ອ (7), ອ (8), and ອ (9).
9. In Lao, words are not written separately. In romanization, however, the shortest written form which can stand alone as a word is treated as such. This applies also to Pali and Sanskrit loan-words. Other loan-words have the same division as the original language. Tonal marks (◌̂, ◌̃, ◌̄, ◌̅) are not romanized.
10. When the pronunciation requires one consonant to serve a double function, at the end of one syllable and at the beginning of the next syllable, it is romanized twice according to the respective values, thus: ຫລັກ (khitsatīan).

SPECIAL CHARACTERS AND CHARACTER MODIFIERS IN ROMANIZATION

<i>Special Characters</i>	<i>Name</i>	<i>USMARC hexadecimal code</i>
Æ	digraph AE (upper case)	A5
Œ	digraph OE (upper case)	A6
Ů	U-hook (upper case)	AC
‘	ayn	B0
æ	digraph ae(lower case)	B5
œ	digraph oe (lower case)	B6
ư	u-hook (lower case)	BD
<i>Character Modifiers</i>	<i>Name</i>	<i>USMARC hexadecimal code</i>
̄	macron	E5
¸	right cedilla	F8

2) Alphabet t'ai dam et transcription de Baccam, Don et al. (1989)

Tai Dam Consonant Order			
n	89	u	13
ɲ	92	c, k, q	22
ɲ	97	'c, 'k, 'q	29
b	104	kh	36
'b	104	'kh	37
p	111	ng	38
'p	116	'ng	40
ph	121	ch	46
'ph	123	'ch	50
m	126	s	61
'm	133	's	63
d	136	nh	65
'd	138	'nh	67
l	141	ɗ	71
'l	148	t	80
v	149	't	85
'v	151	th	88
h	157	'th	
'h	163		
(vowel initial)	169		
(vowel initial)			

[illegible]

...in	ʔ	ak	/aʔ/	...ə...	xəx	-ə-	/-ə-/
...i	ʔ	ā	/a/	ʔ...	čā	ā	/a/
...i	xʔ	a	/a:/	ʔ...	čā, xʔ	ia, iē	/ia/
...i	ʔ	i	/i/	ʔ...	čāə	ua, uʔ	/ua/
...i	ʔ	u	/u/	ʔ...	čāə, xəx	ua, uʔ	/uo/
...i	ʔ	u	/u/	ʔ...	čā	uʔ	/əu/
...i	čə, čəx	ē	/e/	č...	čā	ay	/əy/
...i	čə	e	/e/	č...	čā	au	/au/
...i	čə, čəx	ō	/o/	...ū	čū	ān	/an/
...əon	čə	ok	/əʔ/	...	xā	ām	/am/
...i	č	-o	/-ə/	...v	čū	āp	/ap/



3

ນົ/ຣ໌	ນະໂນ	ca-chóp	hoe
ນົ/ຣ໌	ນະຈອນ	ca-chóp	hoe
ນົ/ຣ໌	ນະທັງ	ca-dang	stiffened, frozen
ນົ/ຣ໌	ນະເຊນ	ca-dép	basket with strap
ນົ/ຣ໌	ນະຕາ	ca-ta	even if
ນົ/ຣ໌	ນະຕາດ	ca-tác	to cackle
ນົ/ຣ໌	ນະເບນ	ca-bem	coffer
ຫົ/ຣ໌	ຫັງ	cang	ape
ຫົ/ຣ໌	ຫັດ	cát	to gnaw
ນົ/ຣ໌	ນະ	ca	crow
ນົ/ຣ໌	ນະເຜີ	ca pau	wallet
ນົ/ຣ໌	ນົ, ນັ	cá, cá	place
ນົ/ຣ໌, ນົ/ຣ໌	ນົ/ຣ໌, ນົ/ຣ໌	cá dau, cá dau	where, anywhere
ນົ/ຣ໌, ນົ/ຣ໌	ນົ/ຣ໌, ນົ/ຣ໌	cá 'nau, cá 'nau	over there
ນົ/ຣ໌, ນົ/ຣ໌	ນົ/ຣ໌, ນົ/ຣ໌	cá 'nau, cá 'nau	over there
ຫົ/ຣ໌	ຫັ	cá	rice seedling
ຫົ/ຣ໌, ຫົ/ຣ໌	ຫັ, ຫັ	cá, cá	to dare
ຫົ/ຣ໌	ຫັ	cá	very hard, tempered, unbendable
ນົ/ຣ໌	ນະ	các	to guard



▲ Nateuy ● Nakham

Carte du Laos d'après :

http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/laos.gif

PRÉAMBULE

PREMIER TABLEAU



La première fois que j'ai posé pied à Bān Nākhām, en novembre 1996, mon enthousiasme n'avait d'égal qu'une confiance frisant la candeur tant en moi-même et en ma démarche – je venais étudier « la petite enfance chez les T'ai Dam » – qu'en la compréhension de mes futurs hôtes. Heureusement munie des papiers officiels m'autorisant à travailler délivrés à Vientiane par le ministère de la Culture et de l'Information (une chance dont je ne saisisrai l'ampleur que des années plus tard), j'étais partie pour un terrain de maîtrise qui devait tout au plus durer trois mois dans un pays que je connaissais à travers quelques lectures, mais à peine, et avec un lao plus que rudimentaire.

Le choix du terrain fut d'abord le résultat d'un compromis avant d'être le fruit du hasard. Partie d'une passion pour la tradition orale telle que me l'avait transmise la lecture d'Hampâté Bâ et d'un désir d'étudier, en Afrique de l'Ouest, la manière dont celle-ci, dans ses différents contextes d'énonciation, contribue à la formation des enfants, j'étais arrivée au Laos par le chemin des rencontres : avec mon compagnon, d'abord, qui était tourné vers l'Asie, avec Georges Condominas, ensuite, qui avait dirigé nos pas vers ce pays tout juste rouvert à la recherche.

Souhaitant transférer mon projet initial au Laos, j'avais tout d'abord envisagé de travailler avec une population tibéto-birmane chez qui il me semblait, pour avoir lu William Dessaint, que je trouverais une riche littérature orale. Mais finalement, suivant

les conseils de mon directeur, j'avais opté pour l'étude d'un des groupes de la famille linguistique t'ai-kadai. Cette orientation avait pour objectif de m'assurer, dans la mesure du possible, la bienveillance du gouvernement : parmi les minorités, j'allais vers celles qui étaient les plus proches de la population lao, numériquement et politiquement dominante dans le pays. Je pourrais également débiter à Langues O l'apprentissage du lao et, en attendant de maîtriser suffisamment la langue pour me pencher sur la tradition orale, je projetais d'élargir mon sujet à l'enfance et de me laisser guider par le terrain pour mieux le définir.

Les T'ai Dam apparaissaient, à travers les sources hétéroclites que j'avais consultées (écrits des missionnaires et des militaires français, articles des premiers ethnologues à avoir travaillé avec des T'ai Dam dans la première moitié du XX^e siècle, mais aussi *Guide du routard* et autres *Lonely Planet*), comme une population particulièrement attachée à ses traditions. Minoritaires parmi le groupe majoritaire des Lao, les T'ai Dam s'en distinguaient entre autres par leur système de croyances : ils n'étaient pas bouddhisés, et par leur système de parenté, décrit comme patrilinéaire. Quelle qu'ait été la réalité de ces stéréotypes, ils trouvaient en l'apprentie ethnologue idéaliste que j'étais un écho particulièrement positif.

Depuis Vientiane, je m'étais laissé guider par les rencontres jusqu'à la province d'Oudomxay et de là jusqu'au district de Namo. Celui-ci, situé à une trentaine de kilomètres de la frontière chinoise, était le plus pluriethnique de la région. On y trouvait des populations appartenant aux quatre groupes de langues présents au Laos¹, t'ai-kadai, môn-khmer (branche de la famille linguistique austro-asiatique), tibéto-birman et miao-yao. De plus, de nombreux Ho (Chinois du Yunnan) circulaient dans la région et certains s'étaient établis à Mư̄ang Namo. Ni les Lao ni les T'ai n'y étaient dominants. Le chef du district de l'époque, un Kh'mu², m'avait donné le nom, la composition et la situation géographique des cinq villages t'ai de Namo. C'étaient tous des villages mixtes. Deux d'entre eux, Bān Namo Tae et Bān Natong, étaient peuplés de T'ai Dam et de T'ai Yang.

¹ La population totale du Laos est évaluée en 2006 à un peu plus de 5,7 millions d'habitants pour une surface de 236 800 m² (WorldGazeeter : <http://gazetteer.de/wg.php?x=&men=gpro&lng=fr&dat=32&geo=-123&srt=npan&col=adq>, consulté le 27/11/2006). En 1995, les groupes de langue t'ai représentaient 66 % de la population totale (dont 52 % de Lao et moins de 3 % de Phutai, parmi lesquels sont classés les T'ai Dam), les Môn-Khmer, 22 les Miao-Yao, 6 % et les Tibéto-Birmans 2,9 % (Goudineau & Evrard, 2005, pp. 39-40).

² Les Khmu représentent 11 % de la population môn-khmer (*ibid.*) au Laos et plus de 56 % de la population de la province d'Oudomxay, alors que les T'ai Dam sont aux alentours de 1,78 % dans cette même province (Trésor de la langue française au Québec : <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asie/Laos.htm>, consulté le 27/11/2006).

Namxé, qui était en fait un quartier du chef-lieu de district, M̄rang Namo, comprenait des T'ai Dam, des T'ai Khao et des T'ai Lur¹. Bān Namo Neua et Bān Nākhām étaient les villages les plus uniformément t'ai dam.

Parmi ces villages t'ai, Bān Nākhām était le plus éloigné de la route qui, de M̄rang Xay, mène à Nateuy et, de là, soit à la frontière chinoise, soit à la ville de Namtha, capitale de la province du même nom. C'est pourquoi je l'ai choisi. Je m'y suis rendue sans attendre le professeur d'anglais détaché par le département de l'éducation de M̄rang Xay pour me servir d'interprète. Le chemin menant à Bān Nākhām n'était pas toujours tracé et ni les indications reçues au district ni la carte à 1:100 000 achetée à Vientiane au Service géographique d'Etat, pourtant entre les bonnes mains de mon compagnon², ne suffirent à nous orienter. Un jeune instituteur lui enseignant à Bān Nākhām, rencontré à mi-parcours, nous guida.

Au terme d'une marche d'une heure sur d'étroits chemins de terre, bordant ou traversant les rizières, interrompus par des cours d'eau, sinuant dans la pente d'une forêt touffue, nous sommes arrivés dans un village situé à huit cents mètres d'altitude, dans un creux de vallée, sur un terrain accidenté. Les premiers bâtiments, des abris de plain-pied aux murs de bambou à claire-voie et au toit de paille, étaient ceux de l'école. Ils occupaient la position la plus élevée du village, et les maisons, montées sur de hauts pilotis, construites en bois et en bambou, parfois coiffées d'un toit en tôle mais le plus souvent d'herbe à paille, s'épandaient dans la pente, parallèlement à la rivière. Sous la plupart d'entre elles, j'avais pu entrevoir en passant un grand métier à tisser monté sur cadre horizontal auquel travaillaient, assises, ici une jeune fille, là une femme plus âgée entourée d'enfants. Les impressionnants pilons à pied couchés sous chaque habitation étaient silencieux en ce milieu d'après-midi. Ce n'est qu'à l'aube du matin suivant que j'ai entendu le martèlement sourd dont l'écho se répète chaque jour de maison en maison et semble promettre à tous abondance de riz gluant décortiqué.

Nous avons demandé au premier villageois rencontré où se trouvait la maison du « chef du village ». Celui-ci, qui se prénommait Loun, en était absent et c'est un vieil

¹ Ces différents groupes t'ai, classés par les linguistes dans une même famille ethnolinguistique t'ai-kadai, reconnaissent leur parenté. D'ailleurs, les intermariages entre eux sont relativement fréquents, en tout cas beaucoup plus qu'avec des membres des autres grandes familles. Pourtant, au-delà même de la langue qui diffère de groupe à groupe, voire de village à village, j'ai pu constater que chacun cultivait et revendiquait ses singularités. Celles-ci se cristallisaient surtout dans le domaine rituel. Mais, finalement, peu à peu, dans les villages mixtes, les mariages finissaient par réduire les différences aux pratiques de la majorité.

² Christophe Caudron, a travaillé sur le même terrain que moi, mais sur des sujets différents. Nous nous sommes trouvés parfois ensemble, parfois séparément, à Nākhām.

homme, son beau-père, qui nous proposa d'aller nous laver à la rivière et de revenir l'attendre. Je m'y suis donc rendue, précédée par des volées d'enfants qui me fuyaient, les plus petits hurlant.

C'était la saison sèche et la rivière Khām, qui coulait en contrebas du village à une centaine de mètres de la dernière maison, m'arrivait au mieux aux genoux. Plusieurs personnes, hommes, femmes et enfants s'y lavaient, y faisaient leur lessive, ou en puisaient de l'eau. Tout près du bord de l'eau, un homme dépeçait un petit animal tué à la chasse. Je me souviens à peine de quelques salutations et regards curieux, et beaucoup mieux de ma maladresse et de ma pudeur (elles m'ont duré longtemps) devant l'obligation de me baigner, drapée d'un *sīn**¹, en si nombreuse compagnie.

Des parcelles de jardins familiaux, clôturées, bordaient les rives de la Nam Khām. C'était la saison de la moutarde chinoise (*phak kād* [td], *Brassica juncea* [bot.]) : ses feuilles vert vif surmontées de petites fleurs jaunes envahissaient les jardins.

À l'est et à l'ouest du village, juste derrière les dernières maisons, s'étendaient les rizières. La moisson avait débuté et le riz était haut et doré, à certains endroits déjà couché à terre ou ramassé en hautes meules coniques. Au loin, au-delà des rizières, on pouvait voir les montagnes et sur leurs versants les brûlis de Bān Nākhām et des villages alentour.

Des clôtures de bambou formaient des quartiers de deux ou trois maisons ou isolaient une seule d'entre elles. Pour franchir ces barrières, il fallait monter à une échelle légèrement inclinée et redescendre par une autre. Les villageois, adultes et enfants, se pliaient sans flancher à cette gymnastique, deux seaux d'eau accrochés à une planche de bambou perchée sur une épaule.

Dans les espaces entre les maisons vaquaient les cochons. Les buffles et les zébus avaient des abris à la lisière du village, derrière les greniers à riz et juste avant les rizières. Les poules et les canards, les quelques dindons, mangeaient et dormaient juste à côté de la maison, à l'intérieur des clôtures, mais ils circulaient librement².

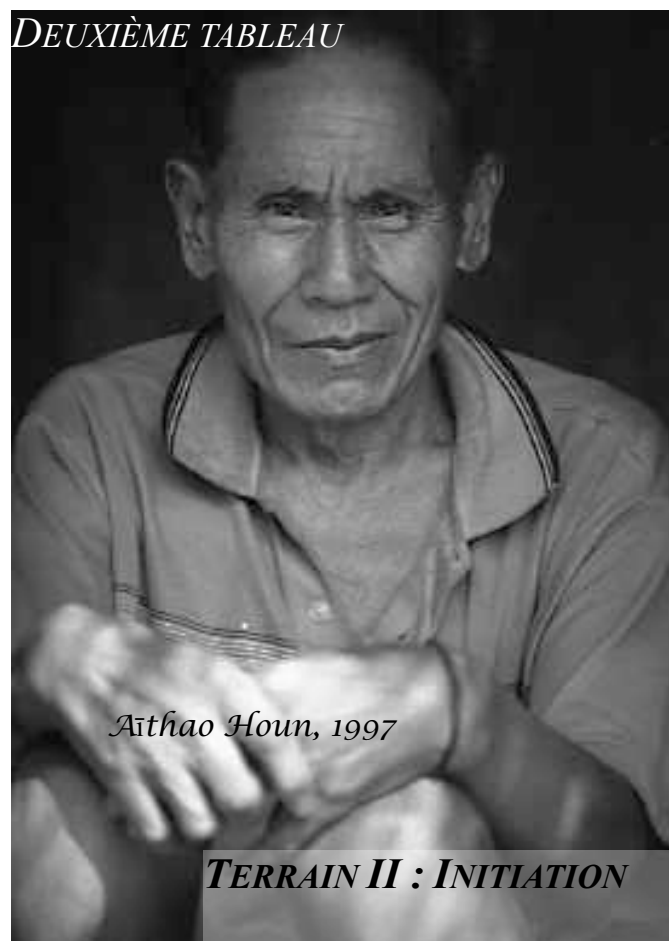
¹ Le *sīn* est la jupe traditionnelle des groupes t'ai. Un rectangle de tissu assez large, cousu lisière contre lisière, forme le corps de la jupe. Une bande tissée séparément, plus richement décorée (selon la technique du fil de trame supplémentaire), est cousue en bas de la jupe ; on l'appelle le « pied de *sīn* », *tīn sīn*. Le *sīn* est porté le pan de tissu excédentaire rabattu indifféremment sur un des deux côtés, et rentré dans la jupe contre la peau. Une ceinture, en argent les jours de fête, simple cordelette de coton au quotidien, permet d'éviter d'avoir à renouer trop souvent son *sīn*.

² Peu de temps après mon retour, en 1999, Aī Loun, qui n'était plus chef de village, réussit cependant à imposer que les clôtures internes du village soient abattues et qu'on garde tout le bétail derrière les barrières encerclant l'ensemble des habitations. L'éducation sanitaire dispensée par les ONG et relayée par les gouvernements de district et de province avait fait son chemin jusqu'à lui.

Maintenant propre, j'ai gravi l'échelle de meunier menant à la terrasse de la maison du chef du village, avant de m'y installer sur un petit tabouret rond. Quand celui-ci est rentré, après m'avoir offert à boire et à manger, il a écouté ma requête : « rester quelque temps pour étudier les traditions (*hīt khong paphēnī*) t'ai dam » et y a accédé sans même jeter un œil sur les papiers du ministère de la Culture et de l'Information que nous lui présentions.

La soirée s'est passée en tentatives plutôt réussies, compte tenu de sérieux handicaps de départ, de communication et d'échanges avec les notables réunis par le chef du village. Au cours des deux mois et demi qui suivirent, avec l'aide du professeur d'anglais qui nous avait rapidement rejoints, mais surtout grâce à la bienveillance, à la patience et à la curiosité de nos hôtes, dans la maison d'Aī Loun et au-delà, j'ai appris des rudiments de t'ai dam et ai consigné sur papier et sur pellicules une somme respectable de données. Les fruits de ce séjour bienheureux, s'ils appartiennent aux pages de mon mémoire de maîtrise¹, ont néanmoins semé les bases de mon retour et de mes travaux ultérieurs.

¹ Mémoire intitulé : « Inscrire le petit enfant dans son corps et dans le corps social à Bān Nākhām, village t'ai dam du Nord-Laos » et soutenu en mai 1998 à Nanterre-Paris-X sous la direction de B. Formoso.



Je suis repartie au Laos à l'automne 1999 avec en poche et en tête un projet que j'avais intitulé « Les modes d'apprentissage de la petite enfance chez les T'ai Dam du Nord-Laos, rôle et place de la gestuelle et du langage dans le processus de constitution de la personne humaine¹ ». Mon intention était d'approcher les apprentissages des savoir-faire, aussi bien techniques que sociaux, par leurs formes – que je me proposais de décrire avec minutie – tout autant que par leur contenu. Mon hypothèse, fondée sur les observations de mon premier terrain et étayée d'un point de vue théorique par la remise en question de l'assimilation de la langue à la culture, était que l'essentiel de ce qui s'apprend repose sur la pratique et sur des modes de transmission tacites et gestuels.

Entre décembre 1999 et septembre 2000, j'ai eu la chance de pouvoir travailler intensément et librement à Nākhām. L'obtention d'une bourse et la générosité parentale m'avaient dégagée de toute contrainte financière. Jusque-là, les autorisations délivrées à

¹ Projet de DEA défendu à Nanterre en juin 1999.

Vientiane par le ministère de la Culture et de l'Information avaient agi comme un véritable sésame à toutes les étapes de la pyramide administrative menant de la province au village en passant par le district. Enfin, les villageois, que je connaissais déjà quelque peu pour avoir passé, trois années auparavant, deux mois et demi à Nākhām, se montrèrent bienveillants et aussi disponibles que leurs obligations le leur permettaient.

J'avais choisi de débiter ce terrain avec une interprète. Douang Ta, une femme lao âgée d'une cinquantaine d'années, professeur de français au lycée de M̄rang Xay, accepta de me suivre pour trois mois. Sa présence structura les premiers mois de terrain. Elle me donna le répit nécessaire à l'apprentissage de la langue tout en me permettant d'avoir avec les villageois des entretiens poussés. Je fis en sa compagnie le tour des maisonnées, renouant ainsi avec la plupart d'entre elles, et menai à bien deux enquêtes.

La première était, du point de vue de mon sujet de thèse, une sorte de « mise en bouche ». Je voulais, pour chaque famille mononucléaire interrogée, recueillir l'ordre de naissance de chaque enfant, les circonstances de l'accouchement, le temps et les raisons du choix du prénom, les conditions de la mise en place de l'allaitement et du sevrage. Je posais des questions précises et concrètes qui n'étaient pas déroutantes pour les villageois, dont les réponses étaient pour moi simples à comprendre, et qui se laissaient facilement détourner vers le récit d'histoires particulières.

La deuxième enquête portait sur la fréquence et les modalités d'adoption par les femmes du village de systèmes de contraception récemment introduits par des politiques de planning familial soutenues par l'aide internationale. Elle tentait d'aborder conjointement les thèmes des représentations de la procréation (fertilité/infertilité, cycle féminin), de la famille et des systèmes de santé locaux/institutionnels. Quoique, dans une moindre mesure, ces entretiens en apparence dirigés donnèrent également lieu à des développements à la fois riches et variés sur le rapport des femmes à leur corps, sur les relations mère/enfant ou encore sur les changements affectant un mode de vie jusqu'aujourd'hui lié à l'existence de grandes maisonnées plurinucléaires.

Entre deux entretiens formels, je passais beaucoup de temps chez mes hôtes dont la maisonnée abritait six enfants âgés de huit mois à six ans et constituait donc un observatoire privilégié. Le reste du temps, je me promenais entre les maisons, faisant halte ici ou là pour noter mes observations, filmer un peu, ou bavarder avec les villageois. Mes cheminements dans le village avaient tendance à suivre le réseau de la parenté de mes hôtes, semblables en cela aux balades que font les enfants d'une maison de grands-parents à une maison de tante ou de grand-oncle.

Si cette période « avec l'interprète » a été celle d'un travail intensif et productif, elle m'a laissé, alors même que je la vivais, un sentiment d'insatisfaction. Ce n'était pas seulement que j'avais conscience que j'aurais dû maîtriser le t'ai dam, ou, à tout le moins, le lao. Il est certain que j'en savais déjà suffisamment pour entendre ce que chacun sait : les petites et les plus graves déformations que faisait subir à mes questions et à leurs réponses mon interprète. Il est également vrai qu'il y avait entre Douang Ta et moi une tension constante liée au fait qu'elle était mon aînée (elle aurait facilement pu être ma mère) et qu'en conséquence je devais nécessairement être son obligée, nonobstant le salaire que je lui versais. Elle était là « pour m'aider » et entendait rester maître de la manière dont elle le faisait. De mon côté, en ces premiers mois, j'étais avide de travailler et la privais peu diplomatiquement de son droit à l'oisiveté. Mais, surtout, Douang Ta était une personnalité : une femme vive, volontaire, aimant s'amuser, sociable et curieuse. Je crois que le métier d'ethnologue lui plaisait plus que celui d'interprète. J'en venais même à me demander si elle ne finirait pas par délaisser ses fonctions de traductrice du lao pour se faire mon interprète de la culture t'ai dam. Et si je devais reconnaître qu'elle avait un regard aiguisé et savait susciter les confidences, il me déplaisait souverainement de voir, au mieux, les données de terrain préfiltrées par un tiers, et, au pire, apportées toutes digérées sur un plateau. Lors des entretiens, sa présence charismatique laissait peu de place à la jeune ethnologue à moitié sourde et muette qui entendait pourtant diriger l'orchestre. Du coup, je me trouvais en partie frustrée des relations interpersonnelles qui avaient fondé, et qui par la suite teintèrent mon travail sur le terrain.

La mort et les funérailles de Aïthao Houn, un notable du village, marquèrent de ce point de vue un tournant. Si je n'étais pas encore experte dans l'art d'avoir une conversation, à tout le moins j'avais appris à observer, et surtout où poser mon regard. Les rites somptueux qui se sont étendus sur trois jours pleins provoquèrent chez moi à la fois un sentiment de fascination étourdissant et la sensation de me trouver au bon endroit au bon moment en train de faire ce pour quoi j'étais venue. Maurice Bloch (1998) avait beau dire, et j'avais beau en être convaincue, que la spécificité d'une culture est tout autant inscrite dans les gestes apparemment insignifiants du quotidien que dans les représentations et les pratiques rituelles les plus étranges, ce qui se passait là était du pain béni pour l'ethnologue. Quelques jours plus tard, j'assistai à un accouchement dans la maison voisine, qui était celle du beau-frère du défunt. La proximité dans le temps et dans l'espace social de ces deux événements a agi pour moi comme un véritable sésame

épistémologique. L'exploration des liens entre ces deux passages, naissance et mort, m'a beaucoup aidée à comprendre la facture des personnes et des relations qui les unissent.

C'est donc sereine et enthousiaste, carnets, pellicules photo et cassettes Hi 8 déjà bien remplis, que je suis repartie en France après neuf mois de terrain pour assurer à Nanterre une charge de cours d'un semestre.

Si je n'ai pu retourner au Laos que huit mois plus tard, en avril 2001, c'est qu'entre-temps, finances obligeant, mon statut était passé de celui d'étudiante en ethnologie à celui d'administratrice d'une ONG chargée de mettre en place dans quelques villages de la province d'Oudomxay et dans sa capitale un programme de « soins de santé primaire et de santé reproductive ». Les démarches auprès du ministère de la Santé pour obtenir visa et papiers prirent du temps, mais je finis par partir. Relayant à ce poste mon compagnon, déjà échaudé, j'imaginais pourtant pouvoir sans fléchir porter le poids de ces deux chapeaux. Je me suis donc installée à M̄rang Xay, capitale de la région d'Oudomxay, dans la maison de ville en béton un peu triste louée par l'association humanitaire pour laquelle j'allais faire les comptes et assurer la logistique.



Depuis que j'étais revenue, le temps qui passe, happé par les exigences de mes fonctions, et le temps qu'il avait fait, beaucoup de pluie, s'étaient alliés pour réduire le terrain à une peau de chagrin. Mes brefs passages à Nākhām restaient riches parce que, dans la première phase de mon terrain, j'y avais passé beaucoup de temps, connaissais les villageois et leurs habitudes, avais aiguisé mon regard, mais aussi parce que, de leur côté, mes hôtes me connaissaient et venaient bien souvent à la rencontre de mes particuliers désirs de savoir.

Dans l'ensemble, cependant, confinée à Mư̄ang Xay, je me sentais à des milliers de kilomètres de mes bases, que ce soient celles de Paris ou celles de Nākhām. J'apprenais bien à connaître la vie urbaine au Laos, mais à contrecœur et sans en profiter, et, surtout, je me frottais sans talent particulier à la raideur des deux institutions partenaires de l'ONG, l'administration provinciale et les financeurs internationaux. Ces contraintes n'auraient peut-être pas mérité d'être mentionnées si elles ne s'étaient accompagnées d'une série d'infortunes qui donnèrent à cette deuxième partie du terrain sa tonalité si particulière. J'aurais aimé pouvoir ranger dans une boîte de Pandore les souvenirs du quotidien gris et des événements noirs de cette période, mais ils n'ont de cesse de se faire entendre. Et de même que c'est avec eux que j'ai dû composer pendant le terrain, c'est avec eux que je dois maintenant me lancer dans la rédaction. Ils ont d'ailleurs leur là leur

place non seulement parce qu'ils ont déterminé le cours de mon ethnographie, mais aussi parce qu'ils participent de mon engagement en tant qu'ethnologue.

Tout avait commencé de façon plutôt drôle et anecdotique avec la découverte de dizaines de rats morts dans une pièce condamnée de la maison. Puis des travaux de construction, inséparables de l'atmosphère particulière de cette ville frontière¹, mais ici menés juste devant notre porte, avaient scellé notre déménagement. La nouvelle maison, située près du merveilleux marché alimentaire et entourée d'un grand jardin, était plus isolée et plus agréable, mais, ici comme là-bas, nous avons dû faire preuve de philosophie face au vol répété de nos chaussures et même de notre linge. Souvent seule en ville, j'avais adopté un chien de Nākhām qui s'était révélé sinon un gardien compétent, du moins un compagnon particulièrement gentil : la mort-aux-rats finit par avoir raison de lui. Chaque mois des comptabilités erronées me coûtaient des révisions générales pires que celles du baccalauréat, mais aussi l'argent nécessaire à rétablir la balance, malheureusement toujours négative.

L'événement le plus bouleversant mais aussi le plus riche de cette période fut le bref passage dans ma vie d'une femme akha, Missou, et de sa fille, Mā̃ Phong. L'enfant, âgée d'un an et trois mois, était très malade, et sa mère, opiomane et vendant son travail aux villageois de Nākhām contre le gîte, ses repas et sa dose d'opium, n'avait les ressources ni en argent ni en temps pour la faire soigner. Elle avait donc proposé à mes hôtes, dont le fils et son épouse n'arrivaient pas à élever d'enfant (la jeune femme avait fait trois fausses couches), de la donner en adoption à ces derniers en échange des soins que son état requerrait. Mes hôtes s'étaient montrés hésitants car, en dépit de leur désir de voir le couple doté d'une descendance, ils n'étaient pas sûrs que le coût que représenterait cette prise en charge soit justifié par une démarche dont on ne pouvait prévoir l'issue positive. Mon compagnon et moi-même, touchés par le désarroi de la mère et l'état de l'enfant, souhaitant aider nos hôtes de toutes les manières possibles, et faisant fi de tout « devoir de réserve », décidâmes de prendre ces frais à notre charge. Missou, sa fille et Em Pan, notre hôtesse, nous suivirent donc à M̄rang Xay. La petite fille silencieuse aux grands yeux et au doigt toujours tendu vers on ne sait où est morte une semaine plus tard. Notre foi en la médecine occidentale – y compris dans les conditions limites de sa pratique à l'hôpital de

¹ M̄rang Xay est la première grande ville laotienne sur la route qui mène de la frontière chinoise (Boten) vers le sud du pays. Les Chinois, dont on connaît le dynamisme en matière d'urbanisation et de commerce, ont fait de cette petite ville une tête de pont. En octobre 2004, à la place de la gare routière située face au marché, un grand supermarché en béton était en construction, symbole imposant de la présence chinoise dans le nord du pays.

la province –, notre entêtement et nos soins, la patience et la tolérance de Em Pan tant face à notre aveuglement que vis-à-vis de Missou, dont l’asservissement et la pauvreté faisaient à ses yeux quelqu’un de peu, et les efforts de Missou pour y croire n’ont rien pu y changer. La brièveté de ce temps partagé entre personnes si différentes s’efface devant l’empreinte qu’il a laissée, je crois, sur tous. Ce n’est rien de dire que tenir la main d’une enfant qui s’éteint a changé à jamais le regard que je porte sur le monde. Mais, outre cet apprentissage de la vie, c’est une pelletée de trésors ethnographiques que la maladie, la mort et l’enterrement de Mā Phong ont déversée sur moi. Cette thèse, même si elle y fera référence, ne leur laissera pas toute la place qu’ils mériteraient. C’est pourquoi je souhaite dans ce prélude rendre justice à la leçon, une des plus utiles de ce séjour, qu’ils m’ont enseignée : que la qualité des relations humaines ne se laisse pas réduire par un système social, même (surtout ?) objectivé par le chercheur. En dépit de tout le mépris et de toute la condescendance que des personnes comme Missou inspirent à des gens comme Em Pan, celles-ci ont partagé plus que leurs repas et plus même que leur attention à l’enfant, elles ont dormi dans un même lit et se sont rassérénées de la présence l’une de l’autre. Une telle proximité de corps conçus comme si dissemblables m’aurait paru inenvisageable au regard de ce que j’avais appris de la perception t’ai dam de l’étrangeté akha comme polluante et menaçante. Mais les circonstances humaines ont pris le pas sur la raison des principes structurels.

Une autre leçon plus légère, mais que l’on peut elle aussi ranger parmi les arts de la nuance, découla de mon installation à M̄rang Xay et des visites fréquentes et pour certaines prolongées que me rendaient les villageois de Nākhām, heureux de trouver dans ma maison un pied-à-terre en ville. J’étais arrivée au Laos résolue à sonder l’implicite et le non-dit, j’avais enfourché le dada des apprentissages tacites et corporels et voulais apporter mon petit coup de pioche à l’édifice du verbe roi. Et voilà que mon terrain venait se condenser dans de merveilleux tête-à-tête avec l’un ou l’autre de mes visiteurs que leur séjour en ville rendait anormalement disponibles.

Quand, fin octobre 2001, mon hôte de toujours, Aī Loun, vint s’installer quelques jours dans la maison de M̄rang Xay et se fit pour moi, à plein temps, passeur d’un savoir t’ai dam qu’il respectait autant que je le convoitais, il pressentait sans doute que nous n’avions plus beaucoup de temps devant nous. L’agitation des sept mois précédents culminait dans une passe noire. Le gouvernement provincial avait, pour de multiples raisons qu’aujourd’hui encore je suis bien en peine de sérier et d’analyser, décidé de se

débarrasser de nous. Mon compagnon était à Vientiane où il ne parvenait pas à faire renouveler son visa, et moi, dont les services comme administratrice d'ONG étaient encore requis, j'étais bloquée à Mư̄ang Xay. Le gouvernement provincial de la Culture et de l'Information menait une enquête obscure sur d'hypothétiques écrits prosélytes trouvés dans la province et, en attendant ses conclusions, il m'avait été « fortement déconseillé » de me rendre à Nākhām.

C'est un peu par hasard qu'Aī Loun et moi en sommes venus à transcrire et à traduire ensemble un texte rituel que mon hôte appelait les « Dits de l'entremetteur (*khwām phq̄ lām*¹) ». En réponse à une question dont je ne me rappelle plus la teneur, il m'avait cité un extrait des paroles que prononce l'intermédiaire représentant la famille du garçon (le *phq̄ lām*), lors de la demande en mariage, puis à nouveau à chacune des étapes du mariage. Ce passage décrivait les premiers pas de l'enfant et ses premiers jeux.

Cela m'avait mis la puce à l'oreille et même un peu vexée. En effet, Aī Loun, petit-fils du fondateur de Nākhām, fils d'un spécialiste rituel (*mq̄ mot*) renommé dans toute la région, lui-même lucide gardien et aspirant transmetteur des traditions écrites et orales de son peuple et *phq̄ lām* apprécié, avait plusieurs fois attiré mon attention sur ces dits qu'il était fier de si bien connaître. Nous les avons même enregistrés sur une cassette. Je ne comprenais pas grand-chose à cette langue poétique et plus authentiquement t'ai dam que celle, mâtinée de lao, dans laquelle on s'adressait à moi à Nākhām. En outre, quasi persuadée que ces paroles de l'entremetteur faisaient partie du corpus ethnographique secondaire (relativement au sujet de ma thèse) dont je me préoccuperais à mes heures creuses, j'avais remis à plus tard leur transcription et leur traduction. Et elles revenaient frapper à ma porte. Je pris alors cahier et crayon et demandai à Aī Loun de me les réciter à nouveau depuis le début. Il se mit au travail, commentant chaque ligne, parfois chaque mot. Je transcrivais péniblement et avec maintes inexactitudes sous sa dictée, et, finalement, il prit lui-même le stylo pour coucher sur le papier, dans l'écriture lao (la

¹ Des extraits de ce texte « coutumier » t'ai dam, récité à chacune des étapes du mariage, sont cités dans Cầm Trọng (2005, p. 278). Ils sont présentés dans cet ouvrage sous les titres de *Quám xo náng ou Xu náng* (« Paroles pour demander [la main de] la Demoiselle ») quand ils sont à l'usage des nobles, et de *Cái puông hac, puông chaũ* (« À propos des relations du cœur ») ou encore *Lôn xu* (non traduit) quand ils sont à l'usage du peuple. Cầm Trọng ne précise pas si lui-même les a recueillis oralement ou s'il en existe des versions écrites en script t'ai dam. Il n'existe en tout cas, à ma connaissance, aucune traduction intégrale en langue occidentale précédant celle que je propose ici. *Kwām phq̄ lām*, le titre donné par Aī Loun, signifie littéralement « les paroles (*kwām*) du père qui chante (*phq̄ lām*) ». Dans le contexte du mariage t'ai dam le *phq̄ lām* est un bon parleur qui joue le rôle d'entremetteur auprès de la famille de la future épouse. C'est en pensant à J. Dournes que j'ai légèrement adapté la traduction de ce titre pour donner « Les Dits de l'entremetteur ».

seule que je connaissais), les mots et les tournures t'ai dam. Cela nous prit plusieurs jours. Nous travaillions dès le réveil, avant que je ne me mette à la comptabilité. Aī Loun, dont les capacités d'adaptation, d'humour et d'autodérision étaient dignes d'un grand ethnologue, prenait avec moi un petit déjeuner de café au lait concentré sucré et de pain *falang*¹, avant de me pousser vers la grande table basse, domaine exclusif de mes travaux d'ethnologie dans cette « maison du développement ».

Les « Dits de l'entremetteur » racontent un cycle qui conduit de l'union d'un homme et d'une femme au mariage de leur enfant. Il débute par cette étape du mariage qui voit la maison du père du mari (*pā*, grand-père paternel) récupérer un fils et une bru (*pae*) après un long séjour de ces derniers chez le *phō tā*, père de l'épouse. Ce changement de résidence s'accompagne de la venue prochaine d'un enfant. C'est cet enfant que l'on voit se développer *in utero*, puis naître et grandir.

Au moment où garçons et filles commencent à avoir des activités distinctes, nous voyons se dérouler le fil de deux jeunesses, celle d'une petite fille qui devient jeune femme et celle d'un garçonnet qui, devenu un jeune homme, la courtise puis l'épouse. Le texte se clôt sur la cérémonie de mariage.

Aī Loun me livrait là une version de la vision locale verbalisée et construite du processus par lequel un nouveau-né devient une femme ou un homme, eux-mêmes prêts à mettre des enfants au monde.

Ce récit est frappant parce qu'il décrit finement, avec un vocabulaire d'une grande richesse, les faits et gestes du quotidien comme ceux des événements singuliers que sont l'accouchement et le mariage. Son ordre chronologique rend compte d'une vision propre du cycle de vie : ce par quoi et quand commence l'union d'un homme et d'une femme, et surtout la venue au monde d'un enfant. Le choix des menus et grands événements relatés renseigne sur ce qui est vécu, explicitement, comme des moments charnières ou des passages fondamentaux. Les mots retenus, notamment pour décrire le développement sensori-moteur, les jeux et les apprentissages depuis la tendre enfance jusqu'à l'adolescence, constituent une source précieuse de connaissance sur les savoirs locaux.

Ces dits, transmis de génération en génération par les hommes de bonne renommée et à la parole facile que sont les *phā lām*, n'épuisent cependant pas la réalité, ni dans son ampleur ni dans ses variables. En eux-mêmes, ils ne rendent compte que de la partie verbalisée du processus de formation de la personne, même si leur analyse attentive peut

¹ Ce terme, qui est d'abord une déformation du mot « français », en est venu à signifier, par extension, « étranger ».

en révéler les ressorts inconscients. Les ressorts tacites sur lesquels reposent la fabrication d'un être humain et l'apprentissage des savoirs ne peuvent émerger que de la mise en ordre d'une multiplicité de matériaux (écrits, verbaux, visuels, photographiques, vidéographiques) issus des dits mais aussi du faire t'ai dam. Il me tient particulièrement à cœur, cependant, que cette perspective t'ai dam, telle qu'elle transparait dans les paroles léguées par Aī Loun, ponctue la mienne et l'inspire. Des extraits de ces « Dits » émailleront donc le texte, alors que leur version intégrale figurera en annexe.

INTRODUCTION

Quelle anthropologie ?

Par mon choix de centrer mon terrain sur un village particulier, Ban Nākhām, j'ai privilégié dans mon approche de l'ethnologie la dimension monographique sur la dimension comparative. C'est à travers le prisme particulier des spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes que j'ai voulu observer, analyser puis décrire la société villageoise t'ai dam à Nākhām.

Un lieu et un sujet, donc, pour l'ethnographie, mais, d'un point de vue théorique, j'ai cherché à éviter de participer, serait-ce implicitement, au fractionnement de l'anthropologie en une multiplicité de sous-disciplines et de sous-champs¹ qui seraient appréhendés comme autant d'approches exclusives voire antinomiques : rituel *versus* quotidien ; symbolique *versus* pratique ; social *versus* culturel. Ma recherche se situe donc plutôt au carrefour des anthropologies de l'enfance, des savoirs, du corps, de l'anthropologie cognitive, des anthropologies du quotidien et des rituels, de l'ethnologie de l'Asie du Sud-Est, voire du Laos.

Je n'ai pas non plus voulu, au nom de la préservation de la spécificité de la discipline ethnologique, à laquelle pourtant je m'identifie pleinement, me couper de l'anthropologie entendue comme science de l'« homme total »². J'ai donc été amenée à prendre en compte, pour les intégrer ou les commenter, m'y rattacher ou m'en distinguer, les développements des autres sciences de l'homme (sociologie, histoire, psychologie, et même biologie comme science des organismes vivants incluant les êtres humains).

Les grandes questions anthropologiques qui traversent ce dialogue interdisciplinaire ont à voir avec l'affirmation ou la réduction des dualismes sur lesquels se fonde la pensée occidentale. Les plus référencés d'entre eux dans la littérature anthropologique sont ceux qui séparent le corps de l'esprit (un héritage de Descartes) – l'un relevant de la matière et l'autre d'une capacité transcendante immatérielle et irréductible à la biologie –, la nature et la culture, l'inné et l'acquis, l'objet et le sujet, les émotions et la raison, le matériel et l'idéal, l'individu et la société, la structure et l'action. La combinaison de ces termes

¹ Voir notamment Bloch (2005) et Ingold (1985, 1990).

² Notion discutée par Lévi-Strauss (1997, p. xxv) et Karsenti (1998) qui commentent Mauss, voir aussi Bourdieu *et al.* (1973), Wacquant commentant Bourdieu (1992, pp. 13-14).

engendre à son tour diverses équations qui font, par exemple, de l'individu un organisme, objet d'étude pour la physiologie, la psychologie, la biologie et lieu de l'unité humaine (Mauss, 1997a), et de la personne un « complexe de relations sociales » (Radcliffe-Brown, 1940) ou le produit d'une culture éminemment variable (pour cette position Bureau, 1988, contre, Ingold, 1990) ¹.

L'apprentissage, terme problématique dont l'emploi sera discuté plus bas, occupe une position charnière dans ce débat. Lui-même éclaté entre une approche *internaliste* et individuelle (le savoir se situe dans la tête des gens) et une appréhension *relationnelle* et collective (le savoir se situe entre les gens), il permet en tout cas de situer un espace-temps, un *processus*, où examiner la production, la transformation et la reproduction de personnes² compétentes, simultanément ou prioritairement selon le point de vue adopté, cognitivement, émotionnellement, techniquement (qu'il s'agisse de motricité ou de savoir-faire techniques), culturellement ou socialement.

Quel sujet, quelles questions ?

Le choix de m'intéresser à l'apprentissage et à la petite enfance³ dérive d'une curiosité pour la manière dont les phénomènes de la vie en société, étudiés par l'anthropologie classique sous leur forme figée et institutionnalisée, sont constitués pour les personnes via l'expérience qu'elles en font et, réciproquement, participent à les constituer en tant que personnes. J'adopte donc la perspective, défendue entre autres par Ingold (1990) et Strathern & Toren (1995), selon laquelle « la vie sociale (mais on pourrait dire de même de ces autres réifications que sont la culture et l'identité) est un processus ». Au cœur de ce processus, écrit Ingold, se trouvent le déploiement des interrelations et le devenir des personnes. Il est alors autant possible d'aborder l'ontologie comme une ontogenèse

¹ Pour des références et des discussions sur les prolongements et réinterprétations de la pensée cartésienne dans le champ de l'anthropologie, voir par exemple Astuti (1998, 2001), Descola (2005), Csordas (1990 ; 1994a), Ingold (1990) ; Lambek (1998) ; Lambek et Strathern (1998) ; Lock (1993) ; Scheper-Hughes et Lock (1987) ; Strathern (1996). Tarabout (2002, p. 14) souligne quant à lui à travers une référence à la pensée de Saint-Thomas d'Acquin, que s'est développé aussi en Occident, depuis fort longtemps, une pensée non dualiste : « Contre tout dualisme, l'homme s'est constitué d'un seul être, où la matière et l'esprit sont les principes consubstantiels d'une totalité déterminée, sans solution de continuité, par leur mutuelle inhérence : non pas deux choses, non pas une âme ayant un corps ou mouvant dans un corps, mais une âme-incarnée et un corps-animé, de telle sorte que l'âme est déterminée, comme 'forme' du corps, jusqu'au plus intime d'elle-même, à ce point que, sans corps, il lui serait impossible de prendre conscience de son être propre » (Chenu 1959 : 122, cité in Schmitt 1990 : 343).

² Formulation empruntée à Lave et Wenger (1991, p. 51).

³ Je reviens sur le contenu de ces catégories/concept dans la suite de cette introduction.

(Peatrik 2003) que la sociologie comme une sociogenèse, les deux étant d'ailleurs étroitement interdépendants.

Pour autant, qu'est-ce qui justifiait l'adoption d'un plan serré sur la période de la petite enfance et son rôle dans ce processus de constitution conjointe des personnes et de la vie sociale ? Je me suis au départ retranchée derrière l'assomption, défendue par les psychologues du développement, passée dans le sens commun et largement ethnocentrée, de l'importance fondatrice des premières années de la vie dans le développement (affectif, cognitif, psychomoteur, etc.) des petits d'hommes. C'est cependant bel et bien la confrontation au terrain qui a montré la pertinence et la productivité de cette approche.

Tout part d'un étonnement obstiné, lié à une écoute trop littérale des propos de mes interlocuteurs, et qu'il m'a fallu dépasser : pourquoi donc les villageois de Nākhām niaient-ils avec une telle constance et une telle unanimité, en réponse à mes questions, mais aussi, plus subtilement via les modalités de leurs interactions avec les enfants, que ceux-ci puissent être en train d'apprendre ? Et comment concilier ce discours avec la constatation, s'imposant à moi avec force, de l'engagement précoce, intense et efficace des enfants dans les activités des adultes ? J'ai finalement compris que la résistance de mes hôtes à admettre que cet engagement puisse, au minimum, constituer une des modalités d'accession à des savoirs pratiques, sociaux et techniques, et à des savoirs sur le monde ne servait pas tant à décrire un état de fait qu'à poser la nature des enfants en relation au savoir et à l'apprentissage. Dès lors, plutôt que ce que les enfants apprennent et comment, je devais me demander pourquoi les enfants ne doivent-ils pas être en train d'apprendre ni leurs parents de transmettre et ce que les uns et les autres font à la place ? Il était également nécessaire de replacer, afin d'en comprendre les spécificités, cette période de la petite enfance dans le contexte plus large du cycle de vie. Se posait alors la question du rapport des personnes à *différents moments de leur vie* au savoir et à l'apprentissage : y a-t-il un âge pour l'apprentissage, qui apprend quoi et à quel moment, dans quelle mesure ce que l'on sait (être, faire) nous définit en tant que personne et plus largement qu'est-ce qui fait de nous des personnes ? Il fallait aussi interroger le sens, pour les T'ai Dam, des notions de savoir et d'apprentissage, ainsi que repenser leur articulation : dans quelle mesure le second était-il une condition nécessaire d'accès au premier ?

Le passage par les ethnothéories t'ai dam de l'ontologie et de l'ontogenèse, de la connaissance et de l'apprentissage requérait que soient élaborés une terminologie et des concepts finement ajustés aux dits et aux pratiques t'ai dam relatifs à la formation de la personne, en particulier au cours de la petite enfance. Cette application à rendre compte

du point de vue t'ai dam ne doit cependant pas occulter ou se superposer au regard distancé de l'anthropologue sur des phénomènes dont il constate et analyse l'existence en dehors de ce que les gens peuvent lui en dire. Cet aller-retour entre, finalement, une réflexion sur ma vision en tant que chercheur et la vision des T'ai Dam, constitue un des fils rouges de ce travail. Une caractéristique peut-être inhérente, comme le souligne Boyer, à tout questionnement portant, d'une manière ou d'une autre, sur la constitution du savoir¹ :

J'ai été frappé, dans mon travail de coordination de cette entreprise [un numéro spécial d'*Ethnos* intitulé « Revisiting Knowledge in Anthropology »] par la manière dont le fait de tourner le regard de l'anthropologie dans la direction des savoirs des autres a invariablement et symétriquement signifié tourner le regard de l'anthropologie vers l'intérieur sur ses propres pratiques, formes et relations épistémiques (2005, p. 147 ; ma traduction).

DE DÉBUTS, DE FINS ET DE FINALITÉS

Parler de processus, c'est d'abord parler d'un temps long et évoquer le mouvement. On peut entendre par là qu'on ne naît pas membre de sa société ou personne accomplie mais qu'on le devient progressivement². Cette proposition n'est cependant que partiellement satisfaisante car elle entre en contradiction avec un autre postulat adopté ici qui est que l'enfant vient au monde, pour reprendre les termes d'Ingold, « déjà situé dans un champ de relations sociales³ ». Il n'est ni un « bio-paquet⁴ » à enculturer ni une table

¹ La notion de savoir et celle, concomitante, d'apprentissage, figurent au centre à la fois de ma problématique et de la discussion théorique qui suit. Il serait donc prématuré de les définir et de caractériser leur place dans l'élaboration de cette problématique. Pour éviter trop de flou, disons, simplement et provisoirement, qu'il s'agit ici de savoirs de type procédural, c'est-à-dire des savoir-faire et agir, plutôt que des savoirs dits « propositionnels », « formels » ou « déclaratifs », qui sont des savoirs « sur ». Pour une élaboration sur cette distinction, on pourra voir De Munck (1999, et citation note 1, p. 35), ou encore Parlebas qui dans son lexique de praxéologie motrice consacre un article aux connaissances « déclarative » et « procédurale » (1999, pp. 76-83). Concernant ce dernier auteur, je ne reprends pas à mon compte une conception de la cognition encore très empreinte du modèle rationaliste et « computationnel ». L'auteur, tout en reconnaissant l'influence de l'une sur l'autre, oppose cognition et action. Malgré sa volonté d'éviter le traditionnel partage entre le corps et l'esprit, manifeste notamment dans ses articles sur la « conduite motrice » (pp. 74-76) et sur la « psychomotricité » (pp. 281-286), celui-ci s'en trouve réitéré.

² Ce que Bastide appelle « création progressive de la personne » (1973, p. 40).

³ 1990, p. 220, ma traduction.

⁴ « *A biological bundle* » selon les termes de Gottlieb (2000, p. 380).

rase offerte passivement à l'éducation¹. Pour l'anthropologue Ingold comme pour certains psychologues du développement, les nourrissons ont des compétences innées qui leur permettent d'entrer dès la naissance en relation avec les autres et de construire leur propre conscience d'eux-mêmes à partir de la reconnaissance intersubjective de l'autre².

Les ethnographies de l'enfance provenant de diverses régions du monde reflètent la variété d'appréhensions possibles des capacités du nourrisson. En Afrique, les nouveau-nés sont pensés parfois comme des ancêtres qui reviennent, parfois comme issus du monde des génies, ce qui leur confère des dons de voyance et des capacités à la communication linguistique qu'ils perdent après le sevrage avec leur entrée définitive dans le monde des êtres humains (Bonnet, 1994). Les Murik de Nouvelle-Guinée considèrent que les enfants, dont l'âme vient du monde des esprits, sont des êtres prescients, intentionnels et capables d'apprendre. Leurs mères interagissent avec eux dès leur plus jeune âge comme s'ils étaient déjà dotés de conscience de soi (Barlow, 2001, p. 272-273). Les T'ai Dam, quant à eux, ne reconnaissent pas, bien au contraire, de telles capacités cognitives à leurs nourrissons, mais ils attribuent leur conception aux efforts conjoints d'un couple humain inséré dans le champ des relations de parenté et de divinités célestes avec lesquelles les enfants conservent longtemps des liens, ce qui en fait d'emblée des êtres relationnels dans un univers complexe. Nous verrons aussi que l'enfant t'ai dam naît déjà doté de principes vitaux, multiples et volatiles, auxquels on reconnaît une certaine forme d'intentionnalité.

Si le début chronologique et qualitatif de ce processus est si variable, que dire de sa fin et de sa finalité ? L'idée selon laquelle on finit par devenir un membre de sa société, ce qui est sous-entendu dans « processus qui fait », pose plusieurs problèmes.

La fin, d'abord : où se situe-t-elle ? Dans les sociétés qui conçoivent la métempsychose ou la transmigration des âmes, les personnes, ou tout au moins une part d'elles-mêmes,

¹ La première de ces formulations renvoie à l'école américaine culture et personnalité qui s'est attachée, à partir des années 1930, à décrire le travail de la culture sur le donné biologique (voir notamment Benedict, 1934 et Mead, 1963 ; 2001). La deuxième à Durkheim, pour lequel les enfants étaient des réceptacles passifs auxquels la société devait inculquer les normes et les valeurs intellectuelles et morales nécessaires à son bon fonctionnement (Durkheim, 1985).

² Ingold, pour lequel l'anthropologie devrait être une branche de la biologie conçue comme science des organismes vivants, considère que la vie émerge « d'un champ relationnel qui recoupe l'interface avec son environnement » lequel inclut le « nœud (*nexus*) » des relations sociales. Pour une approche comparable, voir aussi Toren (2001). Les psychologues du développement Meltzoff et Moore, s'intéressent, quant à eux, à l'imitation comme « fondement biologique de la culture qui assure la préservation et la transmission intergénérationnelle des modèles acquis de comportements » et comme « mode fondamental de compréhension interpersonnelle permettant aux nourrissons de reconnaître que les autres sont des êtres sensibles dotés d'une vie mentale et semblables à eux » (2005, résumé en ligne). Voir aussi Houdé (2004) et Varela *et al.* (1996) pour une réévaluation à la hausse des capacités cognitives des nourrissons.

persistent dans leur être (elles restent marquées du sceau de leurs vies antérieures) malgré leur transformation, après la mort, en une nouvelle incarnation. Chez les T'ai Dam, en revanche, si tout se passe bien, une certaine forme d'individualité des personnes perdure et leur destin s'accomplit, malgré une absence d'incarnation, grâce à la commutation d'une partie des principes vitaux (ou âmes) en ancêtres du patrilignage, position qu'elles finissent par quitter pour rejoindre les divinités tutélaires du clan.

Plutôt que présumer un commencement et une fin à ce processus, il me paraît donc plus juste de dire que, concernant la qualité de membre d'une société, on ne l'a jamais pas du tout et on y accède rarement tout à fait. Le nouveau-né ne part pas de rien, mais il n'y a rien de tel qu'une identité qui serait fixée une fois pour toutes en vertu d'une appartenance¹ conçue elle aussi comme substantielle. La réponse faite par Margaret Mead à quelqu'un qui lui demandait à quel moment précis de la vie un enfant devenait vraiment kwakiutl ou hopi résume très bien cette idée : « un enfant kwakiutl d'un mois, avait-elle dit, est juste cette sorte de kwakiutl comme un Hopi de dix ans est juste cette sorte de Hopi² »...

La finalité ensuite. Si, du point de vue de l'observateur anthropologue, il y a un processus qui, en dépit de la variété des formes et des contenus qu'il peut revêtir, est conçu comme unifié dans sa visée ultime, qu'en est-il pour les personnes concernées ? Qu'est-ce qui est volontairement, en toute conscience, transmis et qu'est-ce qui passe d'une personne à l'autre, d'une génération à l'autre « sans y penser » ? Quelles sont les théories locales sur la manière dont se transmettent les composantes des identités des personnes et les formes d'appartenance ? Quelles sont par ailleurs dans ces théories les parts respectives de l'explicité, de ce qui est mis en mots, et de ce qui est sous-jacent à

¹ On s'étonnera peut-être que partie par prudence de la périphrase « membre de sa société » dont je relève l'absence de transparence, j'en arrive à une notion classique de l'ethnologie particulièrement problématique (voir par exemple Chevallier et Morel, 1985 ; Hernandez et Mercade, 2006 ; et plusieurs ouvrages de Barth, notamment sur l'identité ethnique 1970). Mon usage de cette notion ne découle cependant pas de la présomption d'un accord collectif, y compris disciplinaire, sur sa signification. Comprendre ce qu'est une personne et comment elle se construit chez les T'ai Dam est au cœur de cette thèse. En employant le terme « identité », c'est à sa dimension processuelle et problématique que je m'intéresse. Je n'adopte pas une approche substantialiste, pas plus que je n'implique une définition de la personne comme individu clos sur lui-même. D'autre part le lien établi entre « identité » et « appartenance » est bien explicité par Chevallier et Morel : « Quelle que soit l'approche, la délimitation des unités d'appartenance, qu'il s'agisse d'appartenances territorialisées ou sociales (à des groupes religieux, ethniques, professionnels...), apparaît comme un préalable à une réflexion sur la production de l'identité. »

² « *A Kwakiutl infant of age one month is just that much of a Kwakiutl, a 10-years-old Hopi is just that Hopi* » (cité par Wolcott, 1982, p. 99).

des façons de faire¹ ? Semblablement, comment les théories ontologiques déterminent-elles les conditions de possibilité et les modes de réalisation du « devenir ou être membre » ?

LE POINT DE VUE DE L'INTÉRIEUR

Michelle Fellous (1981) remarque que pour les Bambara la socialisation² est « conçue comme un processus visant à former la personnalité en modifiant les milieux où se trouve l'enfant. Il s'agit d'une action voulue sur sa personne. Nombreux sont les proverbes décrivant l'enfant comme une terre molle, une pâte à pétrir ». Avec une formalisation extrême du processus d'attribution des identités où à chaque stade correspondent « un nom, un vêtement, un lot de savoir » abandonnés aussitôt que franchis, on est loin du cas t'ai dam. La philosophie t'ai dam en ce domaine voudrait plutôt qu'on devienne ce qu'on est³.

Le jeune enfant est globalement considéré comme irresponsable et incompétent : on n'attend pas de lui qu'il se plie aux règles du bien vivre en société, ni qu'il *apprenne* (et par là les T'ai Dam entendent plutôt « maîtrise ») les savoir-faire qui en assurent la reproduction. On dit de lui qu'il « ne sait encore rien, ne connaît ni le langage ni le sens des choses »⁴. Son domaine est le jeu (*īn*), celui-ci consistant d'ailleurs pour l'essentiel à s'essayer, souvent avec succès, toujours avec habileté, à des activités d'adulte. Cette représentation explicitée de la nature de l'enfant s'accompagne d'une tolérance et d'une liberté notées par de nombreux observateurs des sociétés sud-est asiatiques⁵ et jugée

¹ Cette distinction renvoie à celle faite par Gegeo et Watson-Gegeo (2001) à propos de l'épistémologie indigène kwara'ae entre la théorie (*theory*) et le fait de théoriser (*theorizing*), le deuxième terme indiquant clairement un processus réflexif qui est une des composantes de la théorie.

² En choisissant le terme « socialisation », Michelle Fellous s'inscrit d'emblée dans une certaine vision du processus envisagé – qui le situe du côté de la transmission, de l'explicite et de l'intentionnel –, et de la place de l'enfant dans ce processus – passif, objet plutôt qu'agent. Son ethnographie laisse penser que cette vision est partagée par les Bambara, ce qui en justifie l'usage. Mais il faut tout de même garder en tête que nos interprétations doivent souvent beaucoup à nos représentations, y compris celles adoptées consciemment comme des fondements théoriques. Ce qui vaut pour Michelle Fellous vaut également pour moi.

³ Formule empruntée au poète lyrique grec Pindare (518-438 av. J.-C.) : « Deviens ce que tu es. »

⁴ Les expressions consacrées sont : *bā hu k'wām*, *bā hu k'wām k'on*, *hu* signifiant « savoir, connaître », *k'wām*, « langage, parole », et *k'on*, « personne ». L'expression *bā hu k'wām* est fréquemment utilisée pour dire que les enfants ne savent rien, alors qu'inversement on dit d'une personne de savoir *mī* (avoir) *k'wām hu*, ce qui amène à penser que, pour les T'ai Dam, les facultés de connaître et celles de parler sont étroitement associées.

⁵ Voir l'article de synthèse de Massard (1995).

excessive par les coloniaux qui l'assimilaient à une absence d'éducation. C'est dire, en fait, que les enfants t'ai dam, sous couvert de leur incompetence, peuvent tout regarder, tout faire et fréquenter tous les espaces. Via cette familiarité avec tous les aspects – sociaux, techniques, rituels – de la vie, une participation admise et une pratique sans contrainte, les enfants se préparent à savoir sans avoir eu besoin d'apprendre. Les T'ai Dam valorisent d'ailleurs tout savoir dont l'avènement semble instantané. Quant à l'aptitude à savoir, elle dépend du type de personne que l'on est, lié au type de corps que l'on incarne : pour les T'ai Dam le savoir pénètre par le cœur, qui est l'organe de connaissance et le siège des émotions¹. Or on naît avec un certain type de cœur, qui nous dispose plus ou moins à l'aptitude à savoir sans apprendre. Nous verrons que c'est d'abord sur cette aptitude, idéalement innée, que s'exerce le travail de transmission dans les premiers temps de la vie.

Moins spécifiquement, le rôle des parents (pas seulement de la mère et du père, mais aussi de tous les membres de la maisonnée d'appartenance et, au-delà, de la parenté aussi bien maternelle que paternelle) vis-à-vis de leurs enfants consiste à les « mater » (*khua*) et surtout à les « élever » (*liang*) dans le sens très fort de les garder en vie, d'en prendre soin, et de les mener à l'âge adulte². Œuvrer, à travers les soins prodigués aux enfants, à la préservation et à la continuité de la vie dans un contexte de mortalité infantile élevée est une préoccupation de premier plan qui éclipse, au moins durant les premières années de la vie, les visées éducatives. Mais, en prenant soin de leurs enfants, les parents préparent leur propre destin car ce dévouement est conçu comme appelant une réciprocité qui se déploiera quand, devenus adultes, les enfants à leur tour s'occuperont de leurs parents âgés puis³, ceux-ci morts, leur rendront un culte en tant qu'ancêtres de la patrilignée.

L'aptitude à « prendre soin (*liang*) » des autres est constitutive de la vie sociale et affective des T'ai Dam et est amenée à s'exercer dans de multiples directions : vers ses enfants ou assimilés, ses parents ou assimilés, ses ancêtres, les esprits en général dont on attend bienfaits ou relative bienveillance, ses animaux et en particulier les buffles qui, comme les êtres humains, sont dotés de principes vitaux et sont seuls aptes au sacrifice

¹ Pour les usages métaphoriques du mot « cœur » chez les Thai, voir Moore (1992), et pour des théories de la connaissance comparables à celles des T'ai Dam, Rosaldo (1980) sur les Ilongot des Philippines, et, plus loin géographiquement, les Amérindiens candoshi étudiés par Surrallés (2003).

² Cette notion centrale fait l'objet du chapitre quatre de cette thèse.

³ Voir Piker, S. (1975).

funéraire... En ce sens, élever les enfants (*liang*) est aussi leur apprendre les valeurs fondamentales et le sens de la vie.

J'ai parlé jusqu'ici de « petite enfance » sans préciser quelle période cette expression visait à délimiter. Or les raisons qui me font découper ainsi dans la réalité t'ai dam une période définie sont aussi celles qui en font la spécificité par rapport aux suivantes. Passé la petite enfance, le souci pour la survie perd un peu de son *momentum* et l'accent se déplace vers la nécessité de maîtriser toutes sortes de savoir-faire techniques et sociaux.

Ainsi que le remarque J. Rabain (2003, p. 51), dans les sociétés non occidentales, l'âge chronologique ne constitue pas l'unique manière de situer l'enfant. Chez les T'ai Dam comme ailleurs, « le temps écoulé depuis la naissance d'un très jeune enfant peut être comptabilisé par rapport à des événements saisonniers de la vie agricole, rituelle ou sociale » alors que « plus couramment, cette estimation s'effectue de façon relative, par rapport à d'autres enfants de la maisonnée ou du quartier ». La notion de « passages à l'âge d'homme » (*L'Homme*, 167-168, 2003) est par ailleurs diluée, chez les T'ai Dam, dans le flux de la vie quotidienne. Aucune des acquisitions psychomotrices n'est rituellement mise en scène de manière à signaler qu'une étape a été franchie. Bien plutôt, ainsi que je l'avais noté dans mes recherches antérieures¹, c'est une série de changements quasi imperceptibles et non dramatisés dans les manières d'être dans son corps et dans les comportements quotidiens qui marquent, mais sans doute aussi produisent, l'entrée dans des phases différentes de l'enfance puis de la puberté. J'avais cependant constaté alors, ce qui a été confirmé par mes nouveaux terrains, qu'un seuil semble avoir été franchi aux alentours de la cinquième année, terme que je fixe, en conséquence, à la « petite enfance ». Les signes qui l'indiquent sont de trois ordres : 1) rituels, 2) linguistiques et 3) comportementaux.

1) Si, comme je l'ai noté plus haut, il n'existe pas de rituels d'initiation ou de passage pour les enfants, les variations dans les rites funéraires qui leur sont destinés révèlent le franchissement d'étapes dans le cours de la vie. Sans entrer dans le détail, sur lequel je reviendrai dans le chapitre un, plus le décès est prématuré et plus les rites sont minimalistes, voire, pour les fausses couches et les mort-nés, inexistantes.

2) Quand il est comptabilisé, l'âge chronologique l'est différemment pour les cinq premières années et pour les suivantes. Le terme *khwap*, défini par Reinhorn (2001, p. 278) comme un nom signifiant « le temps, un laps de temps ; une période révolue ;

¹ Natacha Collomb, 1998.

l'an, l'année » et par le dictionnaire en ligne *thai-language.com*¹ comme « nom, adjectif, classificateur, poétique » servant de « classificateur numérique pour les âges annuels, utilisé particulièrement pour compter l'âge d'un enfant ² », est utilisé jusqu'à la sixième année. À partir de là, c'est avec le mot *pī* qu'on décompte l'âge. Ce terme, à son tour, est traduit par Reinhorn (2001, p. 1434) comme un nom signifiant « année » ou un adjectif signifiant « annuel » et renvoie au « cycle des douze animaux combiné avec le cycle dénaire » avec lequel « les Laotiens comptent les années ». Quant au dictionnaire *thai-language.com*, il définit *pī* d'une part comme un nom signifiant « année (*year, annum*) » avec des exemples qui font eux aussi référence à l'astrologie, et d'autre part comme un nom, un classificateur utilisé comme « classificateur numérique pour l'âge annuel, utilisé particulièrement pour compter l'âge d'un adulte³ ». Je n'ai entendu les villageois de Nākhām utiliser le terme *khwap* que pour décompter l'âge des enfants, *pī* en revanche peut servir à qualifier, par exemple, le riz, comme dans l'expression *khao pī*, le « riz de l'année ».

Par ailleurs, alors que les nourrissons sont appelés *æ nqī*, où *æ* renvoie aux sons émis par les tout-petits et *nqī* signifie « petit », très vite ce terme est remplacé par *ding nqī* (l. *dek nqī*), littéralement « petit enfant »⁴, et ce jusque vers la sixième année. À partir de là, on parle des petits garçons comme de *bāo nqī* et des petites filles comme de *sāo nqī*, où *bāo* et *sāo* désignent respectivement la jeune fille et le jeune garçon pubères et non mariés⁵. Cet usage des termes *bāo* et *sāo*, bien que tempéré par l'adjectif « petit », projette sur les enfants l'image de petites personnes déjà inscrites dans des places et dans

¹ La langue t'ai dam est classée, comme il a déjà été signalé, dans le groupe ethnolinguistique t'ai-kadai. Elle est donc proche des autres langues t'ai, et en particulier, dans le contexte laotien, du lao qui est la langue nationale. Cependant, on retrouve aussi dans le vocabulaire t'ai dam des mots qui n'existent pas en lao, mais en thai. Une analyse linguistique révélerait sans doute également que des emprunts sont également faits à des langues d'autres groupes.

² ขบ : « noun, adjective, classifier, poetic » definition : « numerical classifier for year of age, used particularly in counting a child's age », <http://www.thai-language.com/dict/>, consulté le 25 novembre 2006.

³ « numerical classifier for year of age, used particularly in counting an adult's age » (<http://www.thai-language.com/id/131469>, consulté le 26/11/2006).

⁴ Je n'ai jamais entendu utilisé le mot *ding* tout seul.

⁵ C'est ce qui apparaît pour le nom « *sāo* » dans le dictionnaire t'ai dam-english de Baccam Don *et al.* (1989, p. 53), dans la définition du dictionnaire *thai-language.com* (<http://www.thai-language.com/id/131706>, consulté le 29/11/2006), et dans Reinhorn (2001, p. 602). Concernant « *bāo* », on n'en trouve de définition que dans Baccam Don *et al.* (1989, p. 98) : « *unmarried young man* ». Cependant, définitions du dictionnaire ou pas, l'usage de ces deux termes dans le contexte de Nākhām renvoie bel et bien à ces jeunes gens non mariés mais néanmoins quasi prêts ou près de l'être.

rôles sociaux sexués, ceci en contraste avec *æ n̄i* et *ding n̄i* qui ne différencient pas entre filles et garçons¹.

3) C'est ainsi à cette période que les exigences des parents envers leurs enfants commencent à devenir plus précises et plus fermes, qu'il s'agisse de participer aux travaux quotidiens ou de respecter certains codes comportementaux, alors qu'un refus des enfants de se conformer n'est considéré comme inacceptable que vers huit, neuf ans. C'est aussi vers cinq ans que l'inscription corporelle de la sexuation se fait plus visible.

J. Rabain (2003, p. 56), faisant référence à un article publié dans *Human Development*², signale que ce tournant de la cinquième année est commun à de nombreuses sociétés³. On trouve cependant aussi des cas où il advient beaucoup plus tôt, comme chez les Kwara'ae des Îles Salomon où, dès trois ans, les petites filles prennent en charge certaines tâches domestiques (ramassage du bois, lessive, surveillance des feux, pelage des légumes, approvisionnement en eau, balayage, coupe de l'herbe), se conformant ainsi aux souhaits de leurs parents qui « insistent sur l'acquisition de compétences adultes dans l'exécution routinière des tâches quotidiennes à un âge précoce » (Watson-Gegeo 2001, p. 142, ma traduction). Ce qui sépare finalement le cas des Kwara'ae et celui des T'ai Dam n'est pas tant la nature des activités auxquelles les enfants s'adonnent, mais la manière dont elles sont qualifiées et les attentes parentales les concernant. Dans le premier cas, il s'agit déjà de travail, et l'efficacité est visée, dans le second cas, l'accent est mis sur la dimension ludique et volontaire et sur l'incapacité des enfants à produire un résultat efficace.

Qu'il s'agisse des premières années de la vie où les enfants font sans apprendre et sans savoir, ou des quelques années qui séparent l'enfance (temps des petites jeunes filles et

¹ Il faut cependant relever que les termes de parenté par lesquels on s'adresse aux enfants peuvent indiquer le sexe soit en eux-mêmes (comme dans *ʔrai*, « grande sœur »), soit par l'ajout facultatif d'un suffixe (comme dans *luk sāi* et *luk nyīng*, respectivement « enfant-garçon » et « enfant-fille »). Dans ce dernier cas, c'est l'expression sous sa forme courte qui est le plus souvent utilisée dans l'adresse, hormis pour dissiper une ambiguïté concernant l'identité de l'interlocuteur. Concernant les noms personnels et les surnoms, surtout utilisés pour les enfants, ils ne sont que rarement sexués. Pour une discussion sur les liens de la terminologie de parenté et de ses usages avec la distinction des sexes, voir l'ouvrage *Sexe relatif ou sexe absolu ?* et notamment l'introduction de Cécile Barraud (2001).

² Gottlieb, A., Rogoff, B. et Sellers, M. J. (1975), Age of Assignment Roles and Responsibilities to Children, *Human Development*, n° 18, pp. 353-369.

³ « Les auteurs concluent que la période allant de cinq à sept ans est celle où les parents délèguent la responsabilité du soin des plus jeunes, de la garde des animaux, de certaines tâches domestiques ou du ramassage des produits de cueillette et matériaux divers nécessaire à l'entretien de la famille. C'est vers six, sept ans que les enfants deviennent responsables de leur comportement social, acquièrent le sens commun ou la rationalité. »

des petits jeunes garçons) de la puberté où un engagement de plus en plus grand dans la vie domestique est demandé et rapidement exigé, la place des activités de production (cueillette, pêche, culture, élevage...) et de transformation (lavage, épluchage, écaillage...) alimentaires ainsi que de l'artisanat (travail du bois et du bambou, du coton) domine le quotidien. Suivant mon premier séjour en 1996-1997, j'avais formulé l'hypothèse que cet engagement pragmatique avec la matière ancrerait les enfants, êtres liminaux par excellence, dans le monde des humains. Ce n'est que plus tard, après être revenue sur le terrain pour de longues périodes, que j'ai saisi le rôle de l'apprentissage de ces savoir-faire techniques en général, et des savoir-faire techniques sexués en particulier (travail du coton et de la soie pour les femmes, du bois et du bambou pour les hommes), dans la production des personnes. Ces apprentissages contribuent sans doute à fabriquer et à affirmer de l'identité t'ai dam¹, mais, au-delà, ils ont à voir avec le « devenir homme » et le « devenir femme » qui se jouent, dans d'autres sociétés, au moment des rites d'initiation. Car, nous le verrons, les matériaux ainsi manipulés et transformés, et c'est vrai en particulier du coton et de la soie, ont, sous toutes leurs formes, part liée avec la production et la reproduction de la vie.

Jusqu'ici, l'accent a été mis plus sur des savoirs relationnels, corporels et techniques que sur la maîtrise du langage qui est pourtant – et je parle toujours pour les T'ai Dam – un enjeu fondamental des acquisitions de la petite enfance (il est d'ailleurs, lui, explicitement considéré comme faisant l'objet d'un apprentissage). L'importance du savoir parler et le lien du langage au savoir ont été signalés en relation à l'ignorance supposée des jeunes enfants². J'ai par ailleurs évoqué dans le préambule³ la faible part que semble jouer la verbalisation dans les modes d'apprentissage des savoir-faire, mais aussi dans la transmission de normes et de valeurs. C'est là un point sur lequel je souhaite insister, car, parmi les traits saillants qui caractérisent la circulation et la nature du savoir à Nākhām, se trouvent ses propensions à être médiatisé, à être distribué en plusieurs lieux à la fois et à être toujours plus que ce qu'il paraît au premier abord. L'esquisse du sens de *liang* (provisoirement traduit par « élever ») en constitue un bon exemple : l'acte concret de nourrir, qui apparaît dans la littérature ethnologique et dans les dictionnaires, comme

¹ La riziculture irriguée, le tissage, l'élevage des vers à soie figurent notamment au nombre des savoir-faire revendiqués comme typiquement t'ai dam par ceux-ci. Par ailleurs, ce que note Astuti (1998) à propos des Vezo de Madagascar sur la nature processuelle de l'identité, qui s'acquiert à travers la pratique d'activités techniques et n'est pas un donné biologique, rejoint en partie ce qui se passe chez les T'ai Dam.

² Voir p. 35 et note 2, p. 35.

³ Deuxième tableau, p. 19.

le sens premier de ce terme, permet de dire et de faire autre chose, à savoir incorporer, ici l'enfant, dans son univers relationnel. Et, à travers ce soin à incorporer, se joue aussi la transmission du sentiment filial et des devoirs qui l'accompagnent. Le faire est toujours premier, c'est à partir de pratiques que se construit le sens¹.

Cela ne veut pas dire que le langage, ou plutôt la parole, ne constitue pas un acte, un geste linguistiques. La pragmatique a veillé à le rappeler et, plus récemment, des anthropologues se sont attachés à le montrer². Abordé de cette manière, immensément riche, il aurait pu à lui seul constituer un sujet de thèse. Parce que j'ai fait d'autres choix, sa place sera, il est vrai, plutôt en retrait et subordonnée aux pratiques non langagières. Cette subordination résulte d'une orientation circonscrite du chercheur et non pas d'un postulat scientifique.

LE POINT DE VUE DE L'EXTÉRIEUR

Le filtre que l'anthropologue a choisi d'appliquer à sa photographie de la société prédétermine la nature du processus envisagé et de son enjeu. Il ne regardera pas et ne verra pas les mêmes choses s'il s'intéresse plutôt à la reproduction de la société et de ses institutions ou plutôt à la manière dont on devient une personne, ce qui est mon cas. Son regard variera également en fonction de sa définition préalable du concept de personne : un statut, un rôle, une fonction, un personnage ou bien un sujet ressentant doué d'intentionnalité. En ce qui me concerne, mais j'y reviens plus loin, les deux acceptions sont compatibles et doivent être envisagées ensemble car s'il est possible d'établir, suivant en cela Mauss, une définition de la personne sociale

(...) au niveau des idéaux, de ce [qu'elle] devrait être dans une société donnée, de sa position par rapport à son genre, sa classe, son rang (...). *Il est néanmoins important* (c'est moi qui souligne) de reconnaître que ce savoir culturel, y compris le savoir concernant les concepts de la personne, est interprété par des sujets expérimentant (*experiencing selves*) (...) et que ces interprétations à leur tour façonnent le savoir culturel (Morton, 1996, p. 8 ; ma traduction).

¹ C'est là une des caractéristiques qui distingue, selon De Munck (1999, p. 5), le savoir procédural du savoir propositionnel : « (...) la connaissance formelle est une connaissance propositionnelle, alors que la connaissance tacite renvoie à un savoir-comment, à un savoir-faire. Or le savoir-faire possède un caractère 'primitif' : il est *toujours* mobilisé dans une opération cognitive. »

² Voir notamment Farnell (1999), Hanks (1990 ; 1996), Kohn (2005). Pour une approche spécifiquement tournée vers l'enfant, voir aussi l'ouvrage collectif de psychologie du développement par Bernicot *et al.* (1998).

Choisir ses concepts

J'ai mentionné plus haut les usages faits par les anthropologues de l'école culturaliste du terme « enculturation », par M. Fellous de « socialisation », et par Durkheim d'« éducation ». Bien que chacune de ces notions convoie ses propres implications théoriques, toutes ont en partage de situer l'observateur du côté des transmetteurs et des choses transmises. Cette tendance est relevée par Wolcott (1982, p. 29) qui, citant Gearing¹, l'associe à un intérêt prédominant en anthropologie, concernant la culture, pour son contenu plutôt que pour le processus par lequel elle est reproduite.

De mon côté, j'ai finalement retenu les termes « apprentissage » et « apprendre » non pas pour rendre compte de la vision des T'ai Dam eux-mêmes (celle-ci émergera au cours de la thèse), mais pour désigner le processus que j'identifie et que je décris de mon point de vue d'ethnologue. La richesse sémantique de ce substantif et de sa forme verbale en fait une notion entièrement problématique (à moins que cela ne soit l'inverse, la complexité de la notion appelant la richesse sémantique) dont l'usage engage à poser des questions plus qu'il ne suggère de réponses.

Nonobstant les implications résultant du postulat d'une nature non linguistique et non propositionnelle des concepts formulé récemment par les recherches en sciences cognitives², je m'appuie en partie sur les définitions de ce terme en français pour tenter d'en cerner le ou les sens. Cela me paraît d'autant plus pertinent que l'organisation de ces définitions dans les dictionnaires témoigne justement de la difficulté d'en rendre compte sous cette forme.

¹ « Concernant le comportement appris, les choses apprises et l'apprentissage (*learning*) lui-même sont les deux côtés opposés de la même pièce. Dans le jeté historique de cette pièce (...) la culture est tombée dessus, et la transmission culturelle dessous (ma traduction) » in Gearing, F. O., 1973, *Anthropology and Education, Handbook of Social and Cultural Anthropology* / éd. par Honigsmann, J. J., Chicago, Rand McNally.

² Les modèles alternatifs proposés sont :

– la théorie des prototypes ou des exemplaires selon laquelle « les objets du monde sont classés en fonction d'une ressemblance plus ou moins grande à un prototype ou exemplaire central et non pas définis par une liste close de caractéristiques ». Par ailleurs, les concepts sont inscrits dans des domaines de référence variables où « le domaine de référence est n'importe quel "morceau" de savoir sur le monde pouvant être rapporté à cet échantillon en question » (De Munck 1999, pp. 37 et 34 ; voir aussi Lakoff et Johnson 1980)

– et, compatible avec le premier, la théorie connexionniste selon laquelle « tout processus perceptif et cognitif suppose l'activation en parallèle de réseaux neuronaux distribués dans le système nerveux, réseaux dont la stabilité et la différenciation s'opèrent peu à peu pendant les premières années de l'ontogenèse en corrélation étroite avec les stimuli reçus du milieu. » (Descola, 2005, p. 148 ; voir aussi Bloch 1998, De Munck, 1999, Pinker, 2000).

Le sens de l'apprentissage

Tout d'abord, à travers la référence à sa forme verbale, cette notion renvoie potentiellement à deux actions inverses : par « apprentissage », on peut aussi bien entendre « apprendre quelque chose (éventuellement de quelqu'un ou de quelque chose) » qu'« apprendre quelque chose à quelqu'un »¹. Cette ambivalence suppose sans en résoudre les termes une articulation entre les formes, les conditions et les lieux de la *transmission* et ceux de l'*acquisition*.

Notons que cette ambivalence est présente en t'ai dam. Le verbe *āp* (dont l'acception semble plus limitée que notre « apprendre » puisqu'il désigne exclusivement, contrairement à celui-ci, un acte volontaire et explicite) est fréquemment accompagné de l'un de deux autres verbes : *hae*, « donner » ou *ao*, « prendre » qui jouent le rôle des prépositions attributives « à » et « de ». Cependant, au contraire de ces prépositions, l'usage des verbes prendre et donner est ici d'ordre métaphorique, il renvoie à des actions concrètes qui relient l'apprentissage à d'autres types d'expériences. « Apprendre donner », c'est certes apprendre à quelqu'un, mais c'est aussi une forme de don (l'apprentissage comme un don). « Apprendre prendre », en revanche, suppose l'action volontaire de l'apprenant qui va chercher le savoir (l'apprentissage comme une quête)².

Partant de cette réversibilité inhérente au terme « apprendre », je prends l'apprentissage comme se passant entre des personnes mutuellement engagées dans une interaction et/ou entre des personnes et leur environnement. Si on revient avec cette optique à la qualité de membre d'une société, on peut dire qu'elle est apprise dans le sens où elle émerge de façons d'être et d'agir avec et dans un environnement qui doit être conçu comme constitué de *l'imbrication* des relations sociales (incluant des entités non humaines comme les divinités et les esprits) et écologiques.

À travers cette formulation relationnelle et dialectique, j'espère contribuer au débat opposant deux approches traditionnellement concurrentes, dénoncées notamment par la sociologie de Bourdieu (par exemple Wacquant et Bourdieu, 1992) et la philosophie

¹ C'est ce que le *Grand Robert de la langue française* appelle « sens subjectif » (« acquérir la connaissance de [qqch.] ») et « sens objectif » (« faire connaître [qqch. à qqn] »).

² Je m'inspire ici des travaux de Lakoff et Johnson (1980) sur les métaphores « à travers lesquelles nous vivons ». je ne dresse cependant ici que l'ébauche d'un travail qu'il serait tout à fait intéressant de poursuivre. Concernant la dimension métaphorique des mots de tous les jours, il est intéressant de noter l'étymologie d'« apprendre » : du latin *apprehendere*, de *ad*, à, et *prehendere*, *prendre, saisir par l'esprit* (*Littre* en ligne : <http://francois.gannaz.free.fr/Littre/xmlittre.php?requete=apprendre>, consulté le 13/10/2006).

sociale de De Munck (1999) : celle qui s'intéresse en premier lieu aux structures et celle qui place le sujet au centre de ses préoccupations.

Ainsi le fait d'« être membre de » n'est-il pas entendu comme renvoyant exclusivement ni au sentiment subjectif d'identité et d'appartenance ni aux institutions et aux normes qui règlent les modalités de cette appartenance et définissent les identités. La place d'agent de ce processus n'est pas plus conférée à la société conçue comme une entité organique autonome douée du pouvoir d'agir sur des individus, eux aussi considérés comme des isolats, qu'à des sujets qui s'autoproduiraient dans le flux changeant de leur expérience subjective et perceptive d'un – et dans un – monde vécu. Si j'accorde à l'action et à la pratique un rôle central dans la réduction de ces dualités, je n'en renonce pas moins à la conviction de l'existence d'une régularité des comportements et d'une reproduction (dans le changement) du social que Bourdieu explique à travers l'élaboration de la notion d'*habitus*, « ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes » (1980, p. 134), et De Munck par celle d'« institution », « ensemble de schémas normatifs permettant à la fois des mises en situation et des mises-en-discours des interactions pratiques entre les personnes et avec le monde » (1999, p.137).

Le contenu de l'apprentissage

Revenons au dictionnaire. Les exemples d'usages des mots « apprentissage » et « apprendre » révèlent dans leur multiplicité et leur hétérogénéité que ces termes n'appellent pas en eux-mêmes un contenu précis.

On peut parler d'apprendre de la vie ou d'apprendre la patience, d'apprendre des mots ou le solfège, d'apprendre le sens des choses ou d'apprendre à bien se tenir, d'apprendre la propreté ou d'apprendre à marcher, d'apprendre à compter, à nager ou à se servir d'un couteau, d'apprendre un métier ou d'apprendre à connaître quelqu'un, et encore de s'apprendre soi-même, dans le sens de prendre conscience de soi (usage vieilli relevé par le *Trésor de la langue française*), et même d'apprendre bien ou mal, ce qui fait référence à une faculté plutôt qu'à une action...

Le contenu de l'apprentissage peut être abstrait ou concret, renvoyer à un savoir propositionnel ou procédural, à des valeurs et à des normes ou à des techniques, à un enseignement ou à l'expérience, à des savoirs microscopiques (apprendre à doser le sel) ou à des savoirs incommensurables (apprendre la culture). Une telle diversité engage à se demander si ces termes (verbe et substantif) renvoient à des processus ou à des

mécanismes comparables. Est-ce qu'il se passe la même chose quand j'apprends à me taire, quand j'apprends la couture, et quand on m'apprend les mathématiques, par exemple ? Et d'ailleurs que se passe-t-il, en quel lieu, dans quelle durée ? Est-ce que l'emploi d'un même terme suppose une théorie unique de l'apprentissage ?

Si on se concentre un instant uniquement sur le substantif « apprentissage », la multiplicité des usages possibles s'atténue devant la prééminence de certains d'entre eux. Ainsi, dans des dictionnaires comme le *Littré* ou le *Grand Robert de la langue française*, la première définition proposée pour ce terme est « le fait d'apprendre un métier ». Dans le *Littré*, les autres sens du mot (« les premiers essais que l'on fait » et « s'instruire, s'habituer à ») apparaissent comme des usages « au figuré », alors que, dans le *Grand Robert*, cette dérivation découle de l'étymologie qui rattache « apprentissage » à « apprenti » et non à « apprendre ». Plus ou moins implicitement, c'est donc le modèle de l'apprentissage professionnel qui informe la nature de l'apprentissage en général (une démarche adoptée, cette fois tout à fait explicitement, par Lave & Wenger 1991). Paradoxalement, alors que l'apprentissage des métiers débute le plus souvent à la sortie de l'enfance, un des usages courants du terme évoque une période beaucoup plus précoce de la vie : celle dites des « apprentissages de la petite enfance » où « apprentissage » renvoie à la gestion des besoins physiologiques primaires tels la miction et la défécation, la faim, le sommeil. L'apprentissage, qui peut ainsi caractériser un temps précis (l'initiation apparaît par exemple comme un de ses synonymes), est aussi, dans son acception psychologique (« modification durable du comportement d'un sujet » pour le *Grand Robert*), « de tous les temps ».

Un temps de l'apprentissage ?

L'impression première produite par ce survol des usages et des applications d'« apprendre » et d'« apprentissage » est celle d'un grand flou. À se demander finalement si tout ne s'apprend pas et si, quoi qu'on fasse, on n'est pas toujours en train d'apprendre. C'est d'ailleurs ce que suggèrent Lave et Wenger (1991) dans leur définition de l'apprentissage (*learning*¹) :

Selon nous, l'apprentissage n'est pas seulement situé dans la pratique – comme s'il était un processus réifiable indépendamment de toute autre chose dont il se trouve qu'il est, par hasard, localisé quelque part ;

¹ Contrairement au français, l'anglais permet de distinguer entre l'apprentissage professionnel, ou apprentissage des métiers, *apprenticeship*, et l'apprentissage comme fait d'apprendre, *learning*.

l'apprentissage est partie intégrante d'une pratique sociale générative dans le monde vécu (p. 35 ; ma traduction).

Cette définition permet une lecture de toute pratique sociale en termes d'apprentissage, celui-ci en étant une dimension nécessaire et intégrante, et invite donc à un réexamen de la pratique sociale envisagée, quelle qu'elle soit, sous cet angle. Elle permet une reformulation intéressante du thème de recherche : il ne s'agit plus d'étudier l'apprentissage de pratiques, ni même les pratiques de l'apprentissage, mais de saisir et d'identifier les transformations que toute pratique produit sur les personnes qui y sont engagées.

Les métaphores de l'apprentissage

À partir d'une rapide lecture analytique et synthétique des différentes définitions d'« apprendre » et d'« apprentissage », j'ai provisoirement dégagé cinq métaphores permettant de cerner le concept d'apprentissage : l'apprentissage comme internalisation (acquisition, incorporation) ; l'apprentissage comme transmission (communication, éducation, socialisation, exemple) ; l'apprentissage comme familiarisation (imitation, expérience), l'apprentissage comme développement (stades de l'intelligence de Piaget, par exemple) et l'apprentissage comme transformation. Les sciences de l'homme se sont emparées diversement de ces schèmes conceptuels. La psychologie du développement s'est surtout intéressée à l'apprentissage comme internalisation et comme développement, alors que les sciences sociales se sont plutôt penchées sur les versants transmission et familiarisation. Ce partage disciplinaire renvoie à certaines des dualités évoquées au début de cette introduction et en particulier à celle qui oppose individu (sujet de la psychologie) et société (sujet de la sociologie), vision mentaliste et vision pratique. L'apprentissage comme transformation est à part en ce qu'il renvoie aussi bien à des approches psychologiques ou neurophysiologiques (adaptation des organismes, apprentissage des réseaux neuronaux) qu'ethnologiques (production et changement des personnes).

Les liens de la psychologie et de l'anthropologie dans l'étude de l'enfant et de l'apprentissage

L'enfance, qui était au cœur des préoccupations de l'école culturaliste dans les années 1930 fait, après une éclipse partielle, un retour en force sur les scènes anglo-saxonne et

continentale depuis les années 1980¹. L'enfant, ou l'enfance, a pu, comme le rappelle Lenclud (2003), parfois être considérée comme le terreau sur lequel pousse la culture, et à ce titre être étudiée comme espace-temps privilégié de la genèse culturelle. Pour autant l'apprentissage (de gestes, de façons de se mouvoir, de la parole, de l'écrit, des disciplines et de la discipline scolaires, de savoir-faire techniques ou sociaux, de la pensée...), dans son contenu et dans ses modalités, qu'il soit abordé du point de vue des transmetteurs (*teaching*) ou de celui des apprenants (*learning*), qu'il soit traité comme un phénomène individuel ou relationnel, est le plus souvent resté, lorsqu'il s'agit des enfants, fortement ancré à la psychologie. La connexion avec l'ethnologie s'est faite, mais toujours dans une affiliation ou une autre avec les différentes approches et champs de la psychologie.

Que l'on prête l'oreille aux anthropologues qui, dans leurs tentatives de comprendre la manière dont fonctionne l'esprit humain, rendent hommage aux travaux des chercheurs en sciences cognitives et notamment à ceux relevant la nature non linguistique du savoir (Bloch, 1998, 2005 ; Descola, 2005), ou à ceux qui se posent ouvertement la question de la nécessité d'adopter une « théorie (sous-entendu psychologique) de l'apprentissage » (Spindler et Spindler, 1982), il semble bien que la référence à la psychologie, implicite ou explicite, sous influence ou refusant toute influence, soit inévitable.

Si l'on entre dans l'enfance par la porte d'une ethnologie plus « dure », la tendance est à une évacuation du « psychologique », de ce qui se passe censément « dans la tête des individus », pour une seule prise en compte du social et de son emprise sur les personnes. On a alors affaire à une anthropologie des institutions et des rituels, ou des rituels vus comme des institutions. L'intérêt pour la naissance, pour les classes d'âge, pour l'initiation qui sont autant de moments et de procédés de formation et de transformation des personnes relève de l'anthropologie classique. Mais, comme le souligne encore

¹ Voir notamment la bibliographie « Anthropologie de l'enfance » rassemblée par Laurence Pourchez, Charles Edouard de Suremain pour AMADES : http://www.amades.net/publications/biblios_list6.htm, les collectifs publiés en France dans les années 1990, *Enfants et sociétés...*, 1994, *Enfances*, 1997, *Enfances d'ailleurs...*, 1997, les ouvrages portant sur la petite enfance dans une région du monde (en particulier le continent africain) : Erny (1999), Lallemand (1993) ; Rabain (1994), l'existence de groupes de recherche et de séminaires spécialisés : le GDR 1558 « Anthropologie de la petite enfance (D. Bonnet et S. Lallemand, actif entre 1997 et 2003), le séminaire EHESS « Regards croisés sur la petite enfance » (D. Bonnet et C. Rollet), le séminaire indianiste « Enfances en Asie du Sud » (équipe CEIAS dirigée par V. Bouiller, G. Colas et G. Tarabout), les articles synthétiques de Massard (1995) ; Gottlieb (2000) ; Lenclud (2003), et les nombreux articles publiés dans des revues se situant au croisement de l'anthropologie et de sciences de l'éducation : *Anthropology and Education Quarterly*, ou de l'anthropologie et de la psychologie : *Ethos*, dont certains sont cités dans ma bibliographie.

Lenclud (2003), « On y trouve, en somme, ce que l'enfant doit être, le produit d'une sculpture ». En d'autres termes, l'enfant n'y est pas décrit comme un sujet actif dans ses propres apprentissages, comme agissant dans un monde qu'il découvre et dont il reconstruit pour lui même et avec les autres la signification, mais comme un objet que l'on modèle et comme l'expression faite corps de représentations. C'est l'enfance, plus que l'enfant, qui est étudiée¹.

Quand l'intérêt bascule de l'enfance vers l'enfant, la psychologie reprend ses droits. L'ouvrage justement salué de Jacqueline Rabain (1994), dont la facture se situe si indéniablement du côté de l'observation ethnographique dans ce qu'elle a de plus précis et de plus subtil, est l'œuvre d'une psychologue de formation. On doit à Barbara Rogoff (1990), une autre psychologue, une approche « culturellement sensible » et définitivement relationnelle de l'apprentissage cognitif des jeunes enfants avec le développement du concept de « participation guidée ». Beaucoup des chapitres d'ouvrages ou d'articles cités en bibliographie portant à la fois sur les enfants et sur l'apprentissage se réclament plus ou moins explicitement d'une anthropologie psychologique (*psychological anthropology*) qui s'intéresse à la formation du Moi ou de la personnalité, au développement, essentiellement psychologique d'ailleurs (entendre « de l'esprit »), aux émotions et à leur rôle dans le processus cognitif².

Le retournement du modèle cognitiviste : de l'esprit au corps, de la raison à l'action

Le lien des sciences cognitives et de l'anthropologie s'est fondé sur des bases très différentes de celui unissant psychologie du comportement et anthropologie. Dans ce

¹ Pour un très bon exemple de cette tendance, voir l'ouvrage, par ailleurs passionnant (notamment en ce qui concerne les diverses formes de parentalité), d'Esther Goody (1982). Celle-ci se tourne en effet explicitement du côté des transmetteurs, en l'occurrence, les parents ou leurs substituts, pour traiter de la question de la « reproduction sociale ». À la crainte, ancienne et bien ancrée, de voir s'effacer la spécificité de l'anthropologie, qui est de s'intéresser à la face sociale ou culturelle, et en tout cas collective et partagée des êtres humains, vient s'ajouter chez Esther Goody une autre tendance répandue chez les anthropologues (voir plus haut) : celle de considérer le jeune enfant comme un être préculturel aux capacités sociales, cognitives et techniques minimales. Ainsi Goody (1982, p. 23) distingue-t-elle deux temps de l'enfance, celui des nourrissons et des jeunes enfants qu'élever signifie nourrir et socialiser dans le domaine du contrôle des pulsions et des fonctions corporelles (on reconnaît là l'influence psychanalytique et le modèle culturaliste), et celui des enfants plus âgés. Ces derniers ont certes besoin d'un abri et de nourriture mais, en ce qui les concerne, la tâche principale des parents ou assimilés est de les former (le terme utilisé par Goody est *training*, qui évoque aussi le dressage) à des savoir-faire d'adultes adaptés à leur position (*adult role skills*) et aux valeurs de la société.

² Voir en particulier les collectifs *Cultural Psychology...* (1990) et *Culture Theory...* (1993) ; les articles de Astuti (1998, 2001) ; Becker (1994) ; Barlow (2001) ; Burton *et al.* (2002), Gegeo et Watson-Gegeo (2001) ; Jin Li (2001) ; Prince et Wenzel Geissler (2001) ; Spindler et Spindler (1982) ; Strauss (1984) ; Toren (1993) ; Watson-Gegeo (2001) ; Wolcott (1982).

dernier cas, modèle inauguré par l'école culturaliste¹, il s'est agi de déterminer le mécanisme qui conduit à l'incorporation de la culture par des individus, on parle de formation de la personnalité culturelle ou d'enculturation, parfois de socialisation définie comme le modelage des individus à leur culture. L'anthropologie, dans son mariage avec les sciences cognitives, s'intéresse, quant à elle, plutôt à l'être humain connaissant, catégorisant, classant, ordonnant, triant, conceptualisant, comptant, autant d'activités dont l'origine est localisée dans l'esprit, voire dans le cerveau. Ce sont ces activités, conçues dans un premier temps comme exclusivement mentales et rationnelles, qui président à toute acquisition, fût-elle d'une activité pratique ou d'un comportement social (mais celui-ci est peu abordé). Le paradigme initial des sciences cognitives est celui du traitement de l'information. Le cerveau y est décrit comme un organe computationnel identifiable à un ordinateur qui représente sous forme de symboles les données d'un monde lui préexistant (F. Varela, 1996 [1987] et Varela *et al.*, 1993). Ce modèle, qui assurait la rationalité de la pensée et son indépendance vis-à-vis de l'environnement extérieur, a été mis à mal par des théories plus souples. La théorie des prototypes et la théorie connexionniste (voir note 2, p. 37) redonnent ainsi leur place à l'imagination et à la perception, faisant de « la métaphore et la métonymie (...) les processus centraux de la raison » (De Munck, 1999, p. 37). La théorie de *l'enaction* développée par Varela (1987) en réaction aux théories de la représentation (décrite comme une « réalité physique [ayant la] forme de code symbolique dans un cerveau » [p. 38]) affirme que « la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde » (Varela *et al.*, 1993, p. 36).

On peut reconnaître dans ces nouvelles approches une réappropriation, d'ailleurs revendiquée, de la philosophie phénoménologique, une tendance que l'on retrouve très fortement en anthropologie.

¹ Si j'ai fait jusqu'ici de nombreuses allusions à ces précurseurs sans y consacrer de longs paragraphes, c'est que cela a largement été fait. Pour des critiques rapides, mais plus mesurées que celles qui ont été fréquemment faites en France au modèle culturaliste, voir Bensa (1988), Lenclud (2003), Lévi-Strauss (1997, p. XV-XVI). On peut, pour une vision beaucoup plus tranchée, se reporter aux articles et ouvrages consacrés au débat Mead-Freeman, par exemple Tcherkézoff (2001). Pour une analyse des théories behavioristes, qui éclipsent les références psychanalytiques à partir des années 1950, telles qu'elles ont été appliquées par des anthropologues (par exemple Hallowell, Miller et Dollar, et le couple Whiting), voir Spindler et Spindler (1982). Pour une critique très précoce de cette utilisation, voir Apple (1950). Je reviens sur les théories culturalistes.

De la structure à l'action, de la personne au corps, et retour

L'actualité de l'anthropologie est ainsi aujourd'hui à une réévaluation à la hausse d'un intérêt, qui était déjà, rappelons-le, au centre des préoccupations de Bourdieu (1980, 2000), pour la pratique, l'action et l'expérience. Suivant cette mouvance, le point de vue tend à se décentrer de la société comme structure, vers l'expérience de sujets pensant, connaissant, percevant, ressentant et agissant dans et sur le monde¹.

Fortement corrélée à ces approches émerge la volonté de réfléchir autour et au-delà de la notion de personne. Celle-ci n'est plus conçue comme une entité abstraite : ni pur esprit, ni « image de l'homme » (Cartry, 1973) et « donnée immédiate du système symbolique » (Rabain-Jamain, 2000), ni horizon social, juridique, politique (Mauss, 1997b)², mais comme fondamentalement incarnée (*embodied*³). « Incarnation de la personne » mais aussi « personnification de l'esprit » sont les maîtres mots d'une approche qui vise à l'effondrement de la dualité corps/esprit (Lambek et Strathern, 1998,

¹ Voir notamment la vitalité d'une l'anthropologie américaine d'inspiration phénoménologique qui se penche entre autres sur la notion d'*embodiment*, c'est-à-dire du corps vu comme le « fondement existentiel de la culture et du moi (*existential ground of culture and self*) » selon les termes de Csordas (1994). Voir les ouvrages et articles suivants : *Embodiment and Experience...* (1994) ; *Bodies and Persons...* (1998) ; Csordas (1990 ; 1993) ; Farnell (1999, 2000) ; Harris (2005) ; Jackson (1983, 1989) ; Lewis (1995) ; Lock (1993) ; Scheper-Hugues et Lock (1987) ; Strathern (1996) ; Turner (1995) ; Van Wolputte (2004). Également une approche des techniques très axée sur l'action et le faire : *Anthropological Perspectives on Technology...* (2001). Et plus directement sur l'apprentissage, avec également un angle d'attaque « savoir-faire techniques » : Lave et Wenger (1991) ; Lave (1982) ; Crickmay (2002).

² Il faut cependant rendre justice à Mauss, qui a élaboré sa notion de personne comme un « sujet d'histoire sociale » et non comme une théorie sur la nature de l'être humain. Lorsqu'il a interrogé celle-ci, d'ailleurs, c'est sous une lumière bien différente qu'elle est apparue : pas de dissociation entre un être social et un être psychologique ou/et corporel, mais un « homme total » (Karsenti 1998), dont les actes sont le fruit d'un « montage physio-psycho-sociologique » (1997c, p. 384). « Personne » était pour Mauss une catégorie de la pensée dont il soupçonnait l'universalité et dont il recommandait l'étude. Les ethnologues qui ont utilisé ce concept par la suite n'ont cependant pas toujours suivi le chemin ouvert par Mauss, ils se sont plutôt intéressés au contenu et aux contours d'une catégorie dont la définition, pourtant encore inachevée et ouverte, était présumée. « Personne » est devenu coextensif de « représentations de la nature des êtres humains » (voir Cartry, 1973) ou de « complexe de relations sociales » (Radcliffe-Brown, 1940). Dans les deux cas, le concept est devenu une marque de fabrique de l'ethnologie, il a servi à lui tailler un domaine qui se fondait sur les dualités corps / l'esprit, individu / société.

³ Ainsi que le souligne très justement J. Proulx (2004) dans un article où il cherche à montrer comment notre activité langagière est imbriquée dans une « toile de significations » qui embrasse culture, histoire et identité personnelle, le terme *embodiment* n'a pas d'équivalent en français. Lui-même le traduit par une périphrase, « imbrication personnifiée et incarnée ». La traduction du titre de l'ouvrage de Varela *et al.*, *The Embodied Mind* est *L'Inscription corporelle de l'esprit*. D'autres auteurs ou traducteurs encore élaborent des néologismes type « en-corporation » ou renoncent tout simplement à traduire. De mon côté, je me réserve la possibilité de jongler entre différentes traductions, ou non-traductions, possibles, en notant toujours entre parenthèses l'équivalent en anglais.

p. 6). Le corps occupe dans ces travaux une place d'honneur comme lieu d'origine de la subjectivité et de la perception.

Le terme *embodiment*, qui rend compte de l'importance accordée au corps, ne doit cependant pas, selon les perspectives phénoménologiques les plus extrêmes, servir à décrire le « processus visant à déposer dans un corps objectifié et chosifié la culture ou l'esprit ». C'est de la corporéité (*embodiment*) comme « condition existentielle » qu'il est question (Csordas, 1994, Ots, 1994 ; ma traduction). D'autres auteurs moins campés sur ces positions monistes décrivent la corporéité ou l'incarnation (*embodiment*) comme se situant à « l'intersection du biologique et du culturel dans le domaine de l'expérience vécue » (Lambek et Strathern, 1998, p. 6) :

Les corps servent d'icônes, d'indices et de symboles de la société mais aussi des individus et des relations qui les unissent. Mais ils sont aussi quelque chose de plus. Au niveau le plus basique, dans la posture, l'ornementation, etc. – mais aussi dans le toucher, dans la manière de se positionner les uns par rapport aux autres, dans les rassemblements, dans le coït, dans le fait de nourrir et d'être nourri, dans le travail coopératif et dans le fait de consommer ensemble, et encore dans le refus d'engagement et de consommation, dans le maintien des tabous, dans toutes ces pratiques situées – les personnes et le cours des relations ne sont pas seulement signifiés, mais aussi activement constitués. Leur développement est simultanément établi, mis en scène (*enacted*), cartographié (*charted*), et naturalisé ou contesté, célébré ou regretté. Si la sociabilité est incorporée, réciproquement les activités corporelles humaines sont médiatisées culturellement, donc « infusées » d'« esprit ». En même temps, l'action corporelle est indispensable à la constitution d'une personne pensante et percevante (Lambek, 1998, p. 112).

On reconnaît dans cette énumération, outre la notion d'*embodiment*, les approches, plus classiques, sémiotique et praxéologique du corps. Concernant cette dernière, hommage est fréquemment rendu à Bourdieu par cette nouvelle anthropologie américaine sous forme d'un usage explicite de sa théorie de l'*habitus* (Csordas, 1990, pp. 8-11 ; 1993,

p. 137) qui permet de traiter de l'aspect « déjà culturel » de l'expérience, postulé mais, avance Csordas, laissé inexpliqué par la philosophie merleau-pontienne¹.

Parmi les autres questions renouvelées par ce travail de redéfinition de la personne figure celle de l'origine de l'intentionnalité (Farnell 1999, 2000 ; Varela, C., 1994) qui est, par exemple, resituée dans l'action de personnes en mouvement, et non dans l'organisme défini comme « entité asociale, complexe, biologique », ou dans le corps défini comme « entité sociale, complexe, culturelle » (Varela, C., 1994, p. 172).

L'idée d'une nécessaire intégration des données représentationnelles et expérientielles dans la constitution du Moi et/ou de la personne est aussi récurrente (Ewing, 1990, Harris, 1999, Morton, 1996, Van Wolputte, 2004). La dimension non uniforme des représentations de soi et de la personne est également relevée : les premières sont présentées comme « multiples et mutuellement inconsistantes » de sorte que chacun doit apprendre à passer des unes aux autres en fonction des exigences du contexte (Ewing, 1990), alors que les secondes sont éminemment variables selon le sexe, l'âge de la vie et l'appartenance sociale (Moore, 1993). Des auteurs comme Ingold (1990), Lave et Wenger (1991) et des ouvrages collectifs comme *Knowledge and Learning...* (2002) soulignent que la personne émerge et se développe au sein des relations dans lesquelles elle est imbriquée.

Retour à l'apprentissage

À partir de cette approche relationnelle, on revient à la définition, citée p. 40, de l'apprentissage (*learning*) « comme une dimension inséparable et constitutive de la

¹ L'influence de la pensée de Bourdieu est également apparente dans les théories qui se sont construites « contre elle ». Voir notamment Farnell (2000) qui reproche à l'*habitus* d'être un mauvais substitut pour une conception adéquate de la nature et de la localisation de l'*agency* (« l'aptitude et la propension conscientes à faire des choix parmi les différents chemins de l'action », Strathern, 1996, p. 28). En voulant écarter les règles, écrit Farnell, Bourdieu les a remplacées par des dispositions tout aussi tacites et inconnaissables, en écartant le choix rationnel, il l'a remplacé par un mécanisme caché ou virtuel que les gens activent pour accéder à un savoir tacite qu'ils ont acquis à travers l'expérience sociale et la socialisation explicite. Finalement, l'*habitus* serait une entité située quelque part « entre la neurophysiologie et la personne » et c'est lui qui serait doté de la capacité d'action consciente (*agency*) déniée à la personne. L'analyse de Farnell sur le statut accordé par Bourdieu à l'inconscient dans sa théorie de la pratique est particulièrement intéressante. Elle souligne, comme le faisait avant elle De Certeau (1990, pp. 82-117), le paradoxe d'une théorie qui s'attache à expliquer, donc à mettre en mots, l'indicible, puis elle introduit une distinction entre « inconscient », ce que n'est pas le savoir pratique, et « non conscient de lui-même » (*unselfconscious*), ce qu'il doit devenir pour atteindre sa pleine efficacité (2000, p. 402 ; 403 ; 408 ; voir aussi Bloch 1998). Pour une approche philosophique associant approche phénoménologique, sensibilité aux théories des sciences cognitives sur le fonctionnement de l'esprit, et emphase sur la nature procédurale du savoir et de l'apprendre, mais attentive, comme l'était Bourdieu, à expliquer les régularités du social et le partage du sens, voir De Munck (1999).

pratique sociale », qui produit et transforme des personnes engagées dans un monde vécu (Lave et Wenger, 1991, p. 31 et 51). Cette théorie de l'apprentissage, qui se fonde sur un dépassement de l'usage métaphorique du terme « apprentissage professionnel » (*apprenticeship*) pour une exploration de ses formes historiques en vue d'en faire un véritable outil conceptuel, aboutit au concept de « participation périphérique légitime ». Celui-ci « dénote le mode d'engagement particulier d'un apprenant (*learner*) qui participe à la pratique d'un expert, mais seulement à un degré restreint et avec une responsabilité limitée concernant l'achèvement du produit fini » (Hanks 1991, p. 15, ma traduction). Bien que ce concept soit élaboré pour être applicable à n'importe quel type d'activité, il reste en partie inféodé à l'organisation propre à l'apprentissage de savoir-faire techniques.

Le terme « participation » est particulièrement bien trouvé pour plusieurs raisons :

– Tout d'abord, il renvoie à ce qu'apprendre signifie en termes d'appartenance et de construction de l'identité :

Apprendre n'est pas seulement une condition de l'accès au statut de membre (*membership*), mais est en soi une forme évolutive d'appartenance : apprendre est une manière de se situer dans le monde social, pas une façon de venir à en savoir plus à son sujet (Lave et Wenger, 1991, p. 53 ; ma traduction).

Concernant les savoir-faire techniques, qui sont particulièrement visés par Lave et Wenger, leur dimension identitaire et inséparable de l'expérience (une expérience engageant tous les sens) est notée à peu près à la même époque par des ethnologues français écrivant dans la mouvance de la revue *Techniques et Culture* (voir notamment Chamoux, 1981, 1993, 1996 et Martinelli, 1996) ou sur les recommandations d'institutions (musées, écomusées conservatoires de techniques, mais aussi organismes professionnels ou associations à vocation de développement économique) préoccupés par la disparition des « métiers » (Chevallier, 1991). Pour les T'ai Dam de Nākhām chez lesquels il n'y a de spécialisation des savoir-faire que sexuelle, c'est, comme je l'ai souligné plus haut (p. 34), l'identité sexuée qui est en jeu, mais celle-ci est inséparable d'une certaine identité t'ai (voir note 1, p. 35). La reconnaissance progressive de la place des enfants dans ces pratiques et de leur efficacité montre bien la dimension « évolutive » du type d'appartenance engagé comme de la constitution de personnes sexuées.

– Ensuite, bien que Lave et Wenger se soient en fait plus particulièrement penchés sur des situations d'apprentissage identifiables où la participation est souvent « réglée ¹ », le terme en lui-même ne présuppose ni un sens, ni une intensité, ni un mode particulier de l'apprentissage. Les jeunes enfants t'ai dam « participent » de diverses manières : ils engagent diversement, selon les situations, leur corps et leur regard, ils s'appuient plus ou moins fortement et plus ou moins directement sur la relation instituée avec des « experts », ils choisissent le moment et la durée de leur participation. En cela, ils se distinguent des apprentis. Lave et Wenger, qui ne s'intéressent pas du tout aux enfants, mentionnent cependant que ceux-ci « sont après tout par essence des participants périphériques légitimes dans les mondes sociaux des adultes » (p. 32, ma traduction).

La notion de légitimité est acceptable, même si elle demande à être retravaillée. En effet, quoi qu'ils en disent par ailleurs, les adultes t'ai dam mettent à disposition de leurs enfants les outils et les matériaux leur permettant de s'essayer à des savoir-faire d'adultes, de « jouer à apprendre » (*īn āp*), sinon d'apprendre. La périphéricité, elle, doit sans doute être aussi, en ce qui concerne les enfants, redéfinie. Je voudrais émettre ici l'hypothèse que ce sont parfois les adultes, ou les experts, qui sont des participants périphériques dans les activités des enfants ou des jeunes apprenants. Ceux-ci, en effet, apprennent souvent de la pratique (de leur engagement avec la matière, les outils, les artefacts, de l'usage de leur corps) en l'absence de quelqu'un qui les guiderait (une dimension de l'apprentissage qui échappe aussi à la notion de « participation guidée » élaborée pour les enfants par B. Rogoff). Cela ne signifie pas que le « modèle » humain soit véritablement absent, il est certainement présent dans la motivation qui anime l'enfant², dans la mémorisation de ses gestes, de ses façons de faire. Il est aussi présent « à portée d'oreille » et parfois de regard via la surveillance quasi invisible qu'il exerce sur l'enfant. Mais ce n'est pas dans un déroulement immédiat de la relation que se construit l'apprentissage.

Dans l'ensemble, le concept de « participation périphérique légitime » précise avantageusement celui d'« apprentissage ». Cependant, il se passe dans l'enfance, et

¹ Les cas d'études sur lesquels Lave et Wenger s'appuient sont les sages-femmes, les tailleurs, les maîtres de manœuvre, les bouchers et les Alcooliques anonymes.

² Voir Mauss sur l'imitation : « Dans tous ces éléments de l'art d'utiliser le corps humain les faits d'éducation dominaient. La notion d'éducation pouvait se superposer à la notion d'imitation. (...) Ce qui se passe, c'est une imitation prestigieuse. L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui. (...) C'est précisément dans cette notion de prestige de la personne qui fait l'acte ordonné, autorisé, prouvé, par rapport à l'individu imitateur, que se trouve tout l'élément social. Dans l'acte imitateur qui suit se trouvent tout l'élément psychologique et l'élément biologique. Mais le tout, l'ensemble est conditionné par les trois éléments indissolublement mêlés » (1997c, p. 369).

particulièrement dans la toute petite enfance, en matière de transformation de la personne, des événements qu'on peut hésiter à qualifier de participation même dans la perspective où sont pleinement reconnues les capacités cognitives et relationnelles du nourrisson. Ainsi la mesure exacte de la participation du nouveau-né à sa propre construction à travers sa perception des soins et des gestes rituels entourant la naissance peut-elle être supposée, mais il reste difficile à l'ethnologue non équipé méthodologiquement de la démontrer.

Déroulement de la thèse

Cette thèse est constituée de trois volets qui se déploient selon un mouvement à la fois diachronique et thématique. La division en volets correspond à un découpage entre différents champs du savoir : savoir-être, d'abord, ou ontologie ; savoirs relationnels et sociaux, ensuite ; savoir-être dans son corps ou techniques du corps et savoir-faire techniques, enfin. Cette fragmentation est bien sûr largement analytique, elle est traversée par plusieurs questions récurrentes. La sexuation, avec la maturation des capacités reproductives qu'elle entraîne, y apparaît comme (lointain) horizon éducatif. J'y examine par ailleurs l'incidence de la corporéité particulière (tendre, pas vraiment sexuée) et de l'immaturité des capacités cognitives des enfants sur les modalités de leur présence et de leur participation au monde des grands. Enfin, la prééminence des stratégies indirectes de formation sur l'application d'une pédagogie contraignante domine la quasi totalité des situations observées. L'axe diachronique, quant à lui, explore la constitution progressive de la personne depuis sa conception jusqu'après sa mort. Ce plan large est adopté essentiellement dans les trois chapitres du premier volet (« Question de genèse et de destin »). Le **chapitre un** (« Naître et mourir à Bān Nākhām ») exploite l'ethnographie des marges de la vie pour faire le portrait d'une personne « plus qu'humaine » dont la conception et le destin dépendent d'un double procédé de façonnage divin et d'engendrement humain. Dans mon **deuxième chapitre** (« Récit d'un accouchement »), abandonnant le procédé de synthèse qui avait présidé à l'écriture du premier, je me concentre sur un événement singulier, la naissance d'un premier enfant. On y observe tout un travail sur le rassemblement, la protection et le renforcement des composantes vitales de la mère et de l'enfant. Sont également esquissés les contenus et les finalités (socialité, ardeur au travail, incorporation des identités sexuées, participation au renouvellement du cycle de vie), ainsi que certaines des modalités d'apprentissages (habitude, transmission sympathique, médiatisation) qui débutent en fait dès la conception. Enfin, je

reviens avec mon **troisième chapitre** (« Une personne de coton ») sur les liens vitaux qui unissent les personnes dans leurs composantes corporelles multiples, volatiles et multisituées, au coton et à ses dérivés.

Dans les deux volets suivants, consacrés respectivement au savoir-être en relation (se positionner, évoluer) et au savoir-être dans son corps (se mouvoir, vivre), la dimension chronologique se resserre sur les premières années de l'enfance. Le **chapitre quatre** (« Géographie humaine et sociale de Bān Nākhām ») a un statut un peu marginal. Il consiste en une présentation succincte du village, puis des différents niveaux de l'univers relationnel dans lequel les personnes, et tout particulièrement les enfants, sont amenés à s'inscrire. Avec mon **cinquième chapitre** (« La notion de *liang* »), j'introduis une notion vernaculaire permettant de qualifier ce qui se passe pendant l'enfance du point de vue t'ai dam. Ce terme aux significations multiples (nourrir, élever des enfants ou des animaux, adopter, rendre un culte, prendre soin de ses parents âgés) renvoie dans tous les cas à l'établissement d'une relation fondée sur la réciprocité et dont la visée est la promotion, la protection et la reproduction de la vie. Avec l'allaitement et le sevrage, qui sont les pratiques autour desquelles s'articule mon **sixième chapitre** (« Le sein en partage »), j'aborde sous un autre angle les questions de la dévolution de la fécondité et de la constitution des relations unissant cette fois non seulement parents et enfants, mais aussi les enfants entre eux au sein d'une même fratrie et au-delà. Le **septième chapitre** (« Cerner la parenté et les relations sociales ») clôt mon deuxième volet. Il reprend l'enfant là où l'avait laissé le sevrage. C'est un petit enfant aux débuts de sa maîtrise du langage et ayant acquis la marche que l'on voit s'insérer au tissu relationnel du village. L'enfant prend sa place à travers ses usages de la terminologie de parenté, ses pratiques singulières de la commensalité et du sommeil, son mode spécifique de circulation dans des espaces tout à la fois physiques et sociaux.

Le corps, ou plutôt la corporéité, simultanément visée et instrument d'apprentissage, est au cœur de mon troisième et dernier volet. Dans un premier temps (**chapitre huit** : « Un corps et un cœur à apprendre »), j'explore les différents lieux d'émergence des capacités cognitives, émotionnelles, et de l'intentionnalité (cœur, corps, principes vitaux). Je consacre les deux chapitres suivants (**neuf** : « Soins du corps et configurations corporelles » et **dix** : « Vers l'incorporation des identités sexuées ») à la manière dont les soins du corps (et en particulier la toilette), prodigués par des tiers ou auto-administrés, participent à la constitution d'un certain type de corporéité. Celle-ci a pour enjeu le maintien ou le recouvrement d'un corps propre et vigoureux, l'intégration d'un schéma

corporel hiérarchisé articulant sur un axe vertical la tête, les pieds et les organes génitaux, et l'incorporation par les fillettes d'une posture de femme avant même l'avènement d'une identité sexuée. Le **onzième** et dernier chapitre de cette thèse nous emmène vers la sortie de la petite enfance. Dans un premier temps j'y montre, à travers les discours des villageois, comment le savoir s'articule à l'apprentissage dans les différents domaines des savoir-faire techniques. L'apprentissage y apparaît comme un passage possible, mais facultatif et dévalorisé, vers l'expertise ; l'idéal étant finalement de savoir sans avoir eu besoin d'apprendre. Cet idéal est particulièrement prégnant concernant les savoir-faire sexués dont la maîtrise est intimement liée au devenir une femme et un homme prêts à se marier et à avoir des enfants.

PREMIER VOLET

QUESTIONS DE GENÈSE ET DE DESTIN

Cette première partie reprend et examine en détail l'un des thèmes soulevés dans l'introduction, celui du début et de la fin du processus de conception d'une personne t'ai dam : Où, à quel moment et dans quel(s) lieu(x) se situe le commencement de la vie ? De quoi un nouveau-né est-il doté au sortir du ventre maternel et que lui manque-t-il pour survivre ? Par qui et de quoi sont faites les personnes humaines ? Que deviennent-elles à l'issue de la vie terrestre ? À quoi ressemble le monde dans lequel naît un enfant ?

Les dits et les faire relatifs à la conception et à l'accouchement, mais aussi au destin et à la mort, et, dans une moindre mesure, au mariage¹ sont interrogés dans les premier et deuxième chapitres. Dans le chapitre trois, j'élaborerai, à partir des matériaux relatifs à la venue au monde et à la mort et de pistes déjà explorées, les liens entre le coton et la soie à tous les stades de leur transformation et la facture des personnes.

L'idée n'est pas de restituer l'intégralité du cycle de vie ni de postuler que les rituels qui le scandent permettent à eux seuls de rendre compte de la manière dont les personnes se forment et se transforment au cours de leur vie. Il aurait peut-être été préférable de ne pas procéder, à travers l'isolement de cette partie, à ce découpage de la réalité t'ai dam entre d'une part le déroulement de la vie quotidienne et d'autre part les événements qui donnent lieu aux gestes et aux paroles stéréotypés qu'on appelle rituels. Cependant, j'ai voulu montrer comment le sens émerge pour les acteurs eux-mêmes à travers un jeu de correspondances entre les mots, les gestes, les matériaux et les objets dont on fait usage à ces différents moments de la vie. Il s'agit là d'une forme d'apprentissage pour la communauté entière, les enfants y compris, car ceux-ci sont à des degrés divers des observateurs et des participants de la naissance, du mariage, et de la mort. À ces occasions quelque chose de la personne (au sens maussien) est produit, mais aussi une certaine conscience de soi. Cette construction ne concerne pas un individu unique qui serait placé au centre de ces rituels : le mort, la parturiente, les époux, mais la communauté entière qui noue et renoue des liens, qui recompose et se recompose, qui met en acte un savoir, le construit et l'enrange.

¹ Le mariage est traité plus longuement dans les chapitres trois et cinq.

Chapitre un

NAÎTRE ET MOURIR À NĀKHĀM

Les anthropologues se sont souvent servis des marges de la vie comme lieu où examiner la fabrication et la déconstruction (*unmaking*) des personnes et des relations, des corps sociaux et corporels (*corporeal*), et de la vie elle-même (Kaufman et Morgan, 2005, p. 318 ; ma traduction).

Avant de m'engager dans le cœur de ce chapitre, il m'a paru nécessaire de consacrer quelques pages d'introduction à des précisions d'ordre épistémologique afin d'explicitier mes choix quant au contenu, au vocabulaire et aux sources ayant permis de le construire.

Enfance t'ai dam : devenir une personne ou un être humain ?

Bien que l'usage de l'expression « être humain » soit quasi impossible à éviter – et je l'utiliserai de manière conventionnelle –, je voudrais ici noter que la qualification d'humanité ne me semble pas rendre compte au mieux de ce qui est en jeu dans le processus de production (qui est aussi une autoproduction) des enfants t'ai dam.

Il existe une abondante littérature documentant le statut liminal du nourrisson partout dans le monde, et le cas t'ai dam ne s'inscrit pas en faux dans cette grille de lecture. Le nouveau-né, venu d'ailleurs, serait encore à sa naissance doté des attributs et attaché aux lieux de la divinité, des esprits, des ancêtres, voire des démons. Et de nombreux auteurs de conclure qu'il ne serait pas encore tout à fait humain¹. C'est donc en premier lieu cette humanité qu'il s'agirait de lui assigner, de construire, dans laquelle il faudrait le faire entrer. Or il y a quelque chose d'absolu dans l'emploi du terme « être humain » qui me semble laisser peu de place à la prise en compte de la multiplicité et de la flexibilité des appartenances et des identités des personnes t'ai dam tout au long de leur vie. Les rapports avec le lieu mythique de l'origine ne sont définitivement rompus ni par la naissance biologique ni par les rites associés à ce passage. Nous le verrons, l'être humain n'est pas absolument distinct des autres entités peuplant le monde, il ne forme pas une unité aux contours stables, imperméables et homogènes. Ses composantes, multiples et

¹ Voir par exemple, pour l'Asie du Sud-Est, Koubi et Massard-Vincent (1994), pour l'Afrique, Erny (1999), pour l'Europe, Candilis-Huisman (1997), pour une synthèse sur toutes les régions du monde, Rollet et Morel (2000), pour une discussion précise du cas des Vezo (Madagascar), Astuti (1998). C'est aussi le point de vue que j'avais défendu dans mon mémoire de maîtrise.

divisibles, peuvent être simultanément de nature corporelle et volatile, impalpables ; elles peuvent à la fois appartenir en propre à chaque individu et faire partie d'un monde plus vaste (ce que Leenhardt appelle la « participation », ou le type de personne qu'on décrit comme cosmocentrique). Dès lors, il s'agit plus de tenir ensemble ou de tenir le lien entre toutes ces parties qui rendent possible la continuation de la vie que de rendre totalement « humain » un être qui est et qui demeure composite de la gestation à la mort.

La langue t'ai dam elle-même ne comprend pas de terme correspondant à notre « humain » ou « être humain »¹. Il faut cependant rappeler que le mot « t'ai » qui entre dans la composition de l'ethnonyme « t'ai dam » a plusieurs significations qui toutes renvoient à la sorte de personne que l'on est. Reinhorn (2001, p 1128) en propose la définition suivante :

1. n. les gens, le type ethnique, la personne ; celui ou celle qui habite quelque part ; celui ou celle qui travaille à quelque chose dans un endroit déterminé (ce mot désigne un habitant ou un employé) ;
2. mot coll. indiquant le groupe ;
3. n. eth. le Thaï ;
4. n. et a. Siamois ou Thaï ;
5. n. un homme libre ;
6. n. le chef, le grand, le seigneur, le supérieur.

Du côté des ethnologues, G. Condominas (1976, p 35 et note 59) insiste sur la cinquième acception de « t'ai », « homme libre ». Dans la bouche des villageois de Nākhām, le mot « t'ai » désigne également, plus qu'un ethnonyme, une sorte de personne. On peut, par exemple, entendre ceux-ci dire, pour parler des habitants d'un autre village ou d'une autre région, qu'ils sont *T'ai hāo*, ce qui se traduit littéralement par « nos T'ai », mais dont le sens est plutôt « des T'ai de notre sorte ». Nous verrons aussi que le nom « t'ai » renvoie bel et bien à la notion d'homme libre, statut qui est à l'occasion conçu dans une perspective essentialiste. Un jour où nous parlions des relations de Nākhām avec ses voisins kh'mu des villages de Pangdu et de Houeysang, Aī Loun a fait de l'ironie sur la réticence de ceux-ci à se laisser appeler *Sa* (l., *Kha*), un terme qui renvoie à la position de dominé, voire même d'esclave, qui était la leur avant la révolution communiste. « *Pourquoi, a-t-il prétendu s'interroger, refusent-ils qu'on les appelle Sa, c'est leur vrai nom ! Est-ce que nous cela nous gêne qu'on nous appelle T'ai Dam ? Ils veulent qu'on les appelle Lao Theng, Kh'mu, ou même T'ai Pangdu, T'ai Houeysang !* » En citant ce troisième type d'ethnonyme, supposément convoité par les Kh'mu, les T'ai de Nākhām

¹ Il existe en revanche un terme lao, *manusa*, l'« homme », l'« être humain » dérivé du pali et du sanscrit (Reinhorn, 2001, p. 1616), qui n'est pas du tout usité à Nākhām.

disent implicitement que le terme t'ai qualifie la nature des personnes à la fois par leur situation (être libre) et par leur lien à une localité. Quand ils discutent entre eux, sans cette ironie qui est une forme d'autocensure, les villageois de Nākhām font d'ailleurs simplement référence aux Sa Pangdu ou aux Sa Houeysang.

En dehors de ce contexte d'interaction réelle ou de mise en scène à travers la narration des relations entre groupes qui se conçoivent comme différents, le terme le plus souvent utilisé est *k'on*, « personne ». Le dictionnaire t'ai-dam-anglais/anglais-t'ai dam de Fippinger *et al.* (1989) propose d'ailleurs, comme traduction de *human being*, *phū k'on* (p. 247), dont chacun des termes pris séparément (p. 24, p 118) signifie « personne » !

La distinction entre êtres humains, êtres non humains (esprits, divinités) et animaux existe dans le vocabulaire t'ai dam. Les animaux sont divisés en plusieurs catégories : « animaux domestiques », *sad bān* (litt. animal-village) ; « animaux sauvages, *sad pā* (litt. animal-forêt) ; « insectes », *māng* ; « oiseaux », *nok* ; « poissons », *pā*, auxquelles s'ajoutent quelques inclassifiables ou espèces pour lesquels il n'existe qu'un représentant unique (voir Tambiah, 1969). Aucun terme générique, cependant, ne permet de distinguer ensemble toutes ces espèces de l'espèce *humaine*. Si, au sens strict, le terme *k'on* s'applique spécifiquement aux êtres humains les distinguant implicitement des autres êtres animés ou inanimés, nous verrons que dans certains contextes d'énonciation il renvoie à des qualités qui ne sont pas uniquement humaines.

En revanche, le mot *tō*, en dépit de sa grande polyvalence (voir ci-dessous), subsume dans une de ses acceptions tous les êtres vivants dotés d'un corps et animés sous une même catégorie. Il figure dans Fippinger *et al.* (*ibid.*, p. 76) associé à *kīng* (*tō kīng*) et est traduit par « corps vivant » (*live body*). Il est défini plus précisément comme suit par Reinhorn (2001, p. 980) :

1. n. le *corps*, le signe, le chiffre, la figure, la figuration, le caractère ; 2. spécif. de *ce qui est constitué en corps* : le *corps d'homme*, le *corps d'animal*, le corps de lettre (not. la consonne) ; le, la, les ; 3. pron. pers. se, soi, soi-même ; 4. pron. pers. tu, toi (terme familier, usité entre amis, camarades) ; 5. pron. : celui, celle, celui qui, celle qui ; sienne, à soi, en propre, propre, personnel ; 6. a. grand, énorme (c'est moi qui souligne).

Dans le langage courant parlé à Nākhām, *tō* est utilisé comme spécificateur pour tous les animaux (ex. le « buffle », *tō kwāi*), mais son usage est plus limité en ce qui concerne les humains. On désigne fréquemment les enfants par l'expression *tō nī* (celui/celle-là), mais pas d'autres adultes, à moins d'être dans une position de supériorité, par exemple conférée par l'âge ou le statut social. *Tō* est cependant utilisé pour parler d'une dimension

de la personne importante : ses propres et véritables enfants sont ainsi les *luk tō* (« les enfants du corps »). S'il reste délicat, voire insultant, de faire usage du spécificateur *tō* pour parler de personnes adultes, certains animaux, en particulier les buffles, dotés comme les humains de principes vitaux, sont par contre considérés comme de vraies personnes, *k'on tē tē*.

Les esprits et les divinités, mais aussi les principes vitaux, appartiennent à la catégorie des *phī*. Mais, dans certaines circonstances, des êtres ayant l'apparence de personnes (*k'on*) sont perçus comme étant en réalité aussi des esprits (*phī*). Les deux qualificatifs coexistent dans la description de ces êtres qui relèvent simultanément des deux catégories puisqu'un esprit occupe le corps d'une personne jusqu'à véritablement faire corps avec elle (voir plus loin sur les *phī pqp* et les *phī k'īrēn*). D'ailleurs, l'animation des parties du corps (articulations, extrémités, organes internes, organes des sens, etc.) et de qualités pratiques (bien allaiter, savoir bercer...) par des principes vitaux (*phī khwan*) qui logent dans les frontières du corps sans y être définitivement agrégés montre à quel point les personnes sont finalement des êtres « plus qu'humains ».

Rituel : représentations mises en actes

L'attention que j'ai choisi de porter ici aux composantes de la personne dérive de la volonté de montrer que celles-ci ne relèvent pas uniquement, et, je pense, même pas en premier lieu, de représentations qui seraient conservées dans un corpus mythologique par des individus spécifiques auxquels il appartient de les connaître et de les transmettre (Rabain-Jamain, 2000). Un savoir, en partie propositionnel, mais surtout vécu et procédural¹, sur ce qui compose un être et en fait une personne humaine vivante, émerge de certains types d'expériences au nombre desquelles figurent, de manière sans doute particulièrement évidente mais nullement exclusive, les rituels de la naissance et de la mort ainsi que les épisodes de maladie ou d'autres formes de mal-être. C'est à ces occasions que sont formulés, par la parole des spécialistes et responsables rituels, des liens entre certaines de ces composantes de la personne, leur attribution par des entités non humaines, et leur provenance non terrestre. La dimension mythologique de ce savoir est partagée via les énonciations rituelles par toutes les personnes présentes, de tous les sexes, de tous les statuts, et de tout âge. Que ce savoir ne forme pas un système totalement explicitable pour la majorité des villageois n'en altère pas la dimension

¹ Voir dans l'introduction, la note 1, p. 30.

collective et n'en diminue pas le poids. Les divinités et les esprits qui participent de la fabrication de composantes de la personne, et parfois de leur altération ou de leur disparition, sont omniprésents dans l'univers t'ai dam. Je ne parle pas là de croyance, mais de présence : ils sont présents dans le discours sur, dans l'interprétation de la maladie, de l'infortune et de la mort ; ils sont présents à des niveaux de discours divers, plus ou moins « à la lettre » selon les individus et les traditions familiales, claniques et villageoises, ils sont présents dans les spéculations sur la cause du mouvement (mon hôte suggérait, en riant, qu'il puisse y avoir esprit, *phī*, dans la souris de mon ordinateur) ou encore sur la raison du pouvoir comme de la différence physique (Aī Loun suggéra un jour que Karl Marx était un esprit).

Cette présence dans le discours public quotidien est aussi une présence ressentie (que ce soit par la vue, par l'ouïe ou dans son corps, par l'expérience de sensations comme l'étourdissement, le vide). Il est possible, comme le suggère par exemple Csordas (1990, 1993, 1994)¹, que ce ressenti soit construit a posteriori par l'interprétation de sensations préobjectives. Néanmoins l'idiome proposé par ces interprétations ne reste pas au niveau une surface discursive délimitant les contours de ces sensations, ils sont eux aussi littéralement incorporés. Cela est vrai du ressenti de la présence et de l'action des entités non humaines comme de l'incarnation (*embodiment*) des composantes de la personne qui deviennent donc aussi des composantes du moi. L'idée est que ce « savoir sur » comme ce « savoir que je suis tel » sont appris à travers plusieurs types d'expériences qui se font écho les unes les autres. Certaines de ces expériences sont clairement identifiées par les villageois comme relevant d'une forme de transmission ou de fabrication, alors que d'autres sont reconstruites en tant que telles par l'ethnologue.

Diversité des sources et des niveaux d'analyse

Soulever des questions de méthodologie peut être pertinent à tous les stades de la rédaction d'une thèse qui est sans doute, plus que tout autre travail ultérieur, un essai

¹ Analysant la possession par des démons (*evil spirits*) de membres de l'Église évangélique, Csordas (1990, p. 14) écrit : « [l'esprit du mal] peut être décrit comme un être intelligent, non matériel, qui est irrémédiablement maléfique, qui est sous la domination de Satan, et qui a son domaine en enfer. Partant de cette définition culturelle, on peut espérer reconstruire une démonologie similaire aux démonologies abstraites et spéculatives du Moyen Âge, et découvrir un discours sur l'intériorité et l'extériorité dans lequel les démons transgressent les frontières du corps et sont expulsés (...). Cependant, ces moments interviennent tard dans le processus d'objectification culturelle. Les personnes ne perçoivent pas un démon en elles, elles ressentent une pensée, un comportement, ou une émotion particuliers comme étant en dehors de leur contrôle. C'est le guérisseur, le spécialiste en objectification culturelle, qui "discerne" si le problème du suppliant est d'origine démoniaque. »

d'ordonnement de matériaux hétéroclites issus de l'expérience du terrain et de la fréquentation des bibliothèques. En ce qui me concerne, j'ai à cœur d'intégrer explicitement à cette réalisation académique la dimension humaine, contextuelle, subjective qui sous-tend toute recherche ethnologique. Dans ce chapitre et dans le suivant, j'ai souhaité partir d'événements uniques : un tel accouchement, un tel rituel funéraire, tels protagonistes, tel jour, afin d'en construire une analyse sensible au contexte et d'éviter les versions idéal-typiques. Il se trouve par ailleurs que ces deux événements – une naissance, une mort – sont advenus à quelques jours d'intervalle dans deux maisons apparentées. Cette proximité temporelle et relationnelle a conféré une véritable saillance tant aux similitudes dans la gestuelle rituelle qu'aux nœuds de relations qui se déploient à ces occasions. En ce sens, elle a eu une portée heuristique certaine et elle est au point d'origine d'une lecture plus analytique des relations unissant venue au monde et mort. Ce choix du récit ethnographique pose cependant la question de la représentativité des faits décrits. L'observation de plusieurs autres accouchements et, concernant les funérailles, la richesse des entretiens précédant et suivant celles qu'il m'a été donné de voir, m'ont permis de constater qu'il existait une trame identique dont les variations d'une situation à l'autre permettaient de faire un récit et une analyse nuancés et riches.

Par ailleurs, plus sans doute que toutes les autres, cette première partie s'appuie sur les sources bibliographiques. La raison en est que le domaine des croyances et des représentations est remarquablement bien représenté dans une bibliographie sur les T'ai Dam et sur les autres T'ai non bouddhisés du Viêt Nam et du Laos par ailleurs relativement peu fournie et ancienne. La majeure partie des sources citées ici (Bourlet, Boutin, Robert) proviennent des écrits de missionnaires, de militaires et d'administrateurs ayant séjourné au Viêt Nam à la fin du XIX^e siècle et dans la première partie du XX^e siècle. Certaines sont fortement teintées de préjugés racistes (Boutin) alors que d'autres, plus respectueuses, sont aussi extrêmement précises et riches (Robert). Seuls Maspéro et Lafont ont travaillé dans le cadre de la discipline ethnologique. Leurs travaux sont certes datés, mais ils présentent des données fortement convergentes avec mes propres observations, et, si je n'adhère pas complètement et pas systématiquement au cadre théorique dans lequel ils restituent leurs matériaux de terrain (parfois de seconde main dans le cas de Maspéro), ceux-ci me semblent d'un intérêt et d'une fiabilité indéniables. Toutes ces sources valent pour leur apport comparatif, elles servent parfois à valider, parfois à compléter, parfois à discuter mes propres matériaux.

De nombreuses données comparatives sont aussi tirées des écrits d'auteurs vietnamiens ayant écrit en français (thèse de doctorat de Vo, Thi Thuong, soutenue en 2002) ou récemment traduits en français (Cầm Trọng et Phan Hữu Dật 2005). Cầm Trọng, particulièrement, est souvent cité pour plusieurs raisons : c'est un auteur d'origine t'ai dont les données sont émises « de l'intérieur ». Malgré les défauts théoriques de son œuvre et la maladresse de la traduction française, les matériaux qu'il présente sont extrêmement riches et précis et bien souvent inédits. Comme dans le cas des écrits de Maspéro, je retrouve de grandes similitudes avec mes propres données, tant dans la lettre que dans l'esprit.

Parce qu'elle est plus récente, plus riche, qu'on y trouve des ouvrages sur des sujets plus proches du mien, mais aussi parce que les T'ai Dam appartiennent à un ensemble plus vaste qui comprend les populations t'ai bouddhisées, je fais de nombreuses références à la bibliographie concernant les Lao (Pottier), les Thai (Rajadhon, Hanks) ou encore les T'ai Yong (Trankell). Bien que je ne l'adresse pas directement, je garde à l'esprit la question des interpénétrations entre l'animisme t'ai dam et le bouddhisme, que celles-ci soient le fait de contacts, ou d'une origine commune préexistant à la bouddhisisation.

Quelques incursions ont été faites, par l'intermédiaire de Soisik Crochet, dans l'univers khmer, non que cette population soit particulièrement plus qu'une autre proche géographiquement ou culturellement des T'ai Dam, mais parce que cette auteur traite longuement dans sa thèse des questions de la procréation et de l'accouchement qui sont au cœur de mes préoccupations ici. Ces comparaisons, qui mettent en lumière de nombreuses similarités qui ne circulent sans doute pas toutes via le bouddhisme, plaident pour une approche comparative qui englobe la région sud-est asiatique dans son ensemble. Les populations non t'ai voisines de Nākhām (hmong, akha, kh'mu, lantene) ne sont que rarement présentes, et uniquement à travers mes matériaux de terrain. Une lecture plus systématique de l'ethnographie de ces populations est souhaitable et figure dans l'ordre de mes priorités concernant la poursuite de mes travaux.

1. Faire un être humain

La chance (*bun*) sera immense, la chance les recouvrira : la bru aura une petite pousse de canne à sucre dans le corps, dans le ventre, dans le petit ventre.

1.1. Représentations biologiques de la conception

Que l'union d'un homme et d'une femme soit nécessaire à la conception d'un enfant est un fait reconnu à Nākhām. Une fois que je m'en étais assurée, sans doute retenue par quelque pudeur, je ne me permis pas d'aller plus loin dans mon questionnement. Je tenais pour acquis, écoutilles fermées, que les T'ai Dam avaient une certaine connaissance biologique des modalités de la reproduction (« *l'homme et la femme doivent dormir ensemble* »), et que ce savoir cohabitait sans interférer avec des représentations mythiques qui, elles, étaient plus spécifiques et me demandaient moins d'efforts à explorer. Aī Loun se montra plus curieux.

Quelques mois avant mon départ du Laos, une jeune sage-femme française prénommée Sandrine rejoignit l'équipe de l'ONG pour laquelle je travaillais. Elle partageait avec moi la maison de M̄rang Xay. Aī Loun était ravi d'avoir désormais, lors de ses visites, une nouvelle interlocutrice. De plus, celle-ci n'était pas venue chercher un savoir, mais dispenser le sien. Un jour, Aī Loun me prit à part pour me dire, extrêmement sérieusement, qu'il aimerait demander à Sandrine comment on fait les enfants, et pourrais-je leur servir d'interprète ? Prise d'une soudaine étroitesse d'esprit, je commençai par caresser l'idée de refuser. Comment ? J'allais me faire le véhicule de l'effondrement d'un mythe ? Puis, réalisant l'ineptie de cette réaction, mais tout de même décidée à défendre mes intérêts, je passai un marché avec mon hôte : je lui servirais d'interprète s'il acceptait de me raconter en premier comment lui-même pensait qu'on faisait les enfants.

« L'eau de la femme (nam hī, 'eau de la vulve') et l'eau de l'homme (nam bān, 'sperme') se mélangent pour faire un enfant. L'homme garde un peu d'urine (nyao) dans ses testicules (khān ham) ; quand il pénètre (sī) une femme, l'urine sort par le pénis (khwai) puis, après que l'homme et la femme ont fini de jouer (īn), elle y retourne. L'eau des femmes, celle qui vient quand elles veulent jouer, on dit que c'est de l'urine. L'urine de l'homme et celle de la femme se mélangent pour faire un enfant. Le trou par lequel sort l'urine, et celui par lequel sortent les enfants, nous pensons que c'est le même. Tout ça est extrêmement sale ('uay thī sut). Si nous pensons que le sperme est contenu dans l'urine, c'est qu'il existe des remèdes contre l'impuissance (bō mī kamlang). Ces remèdes, des plantes bouillies, l'homme les boit et après ils passent dans son urine et il retrouve la puissance. Nous pensons que l'enfant vient avec l'homme parce qu'il faut que l'homme dorme avec la

femme pour faire un enfant, sinon la femme pourrait faire l'enfant toute seule. On dit que le sperme se change en enfant (nam bæn kœt pen luk). »

Dans cette situation d'échange privilégiée, mais peut-être un peu formel, où Aī Loun prenait le temps de nous expliquer, à Sandrine et à moi, comment les T'ai Dam pensent la conception des enfants, je n'ai pas été en mesure de recueillir des données plus précises concernant l'embryogenèse, ou encore les modalités de la croissance du fœtus. Des données supplémentaires ont pu être recueillies lors d'un terrain ultérieur auprès de plusieurs autres personnes ; cependant, la croissance *in utero* apparaît dans ces données d'un intérêt secondaire pour les T'ai Dam eux-mêmes¹. Ils s'intéressent en réalité bien plus à ce qui précède la conception, ou aux conditions permettant de la rendre possible² (théories de la fertilité et de l'infertilité, pratiques pour favoriser la première et combattre la seconde), puis au déroulement de l'accouchement et aux soins dispensés au nouveau-né et à sa mère³. D'une manière symptomatique, la période de la grossesse, contrairement à celle du post-partum, n'est pas une période lourde en interdits et prescriptions.

Rien n'est dit par Aī Loun sur la manière dont se développe le fœtus, alors que, interrogé à ce sujet, Aīthao Am explique qu'après le premier mois de grossesse l'amas de sang prend la forme d'un être humain complet, mais tout petit et très tendre, qui, à partir du quatrième mois, commence à bouger. Une description que l'on retrouve dans les « Dits de l'entremetteur » :

À quatre mois, l'enfant sait bouger au devant (*yū tang nā*)

À cinq mois, l'enfant peut bouger dans les entrailles (*yū nang mok*)

À six mois, l'enfant sait bouger à l'intérieur du ventre (*yū kwang thong*)

Am comme d'ailleurs Em Pan, elle aussi sollicitée à ce sujet, comparent la croissance du fœtus humain à celle du poussin qu'ils ont pu observer en cassant des œufs à différents stades de leur développement.

S'il y a collaboration entre le père et la mère pour la fabrication de l'enfant via le mélange de leurs sangs ou de leurs urines lors de l'acte sexuel, seule la mère nourrit le fœtus. L'alimentation du père pendant la grossesse n'est pas modifiée, et les relations

¹ Fait également relevé par F. S. Crochet (2001, p. 425) à propos des Khmers : « La matrone elle-même s'est montrée des plus vague sur la façon dont le fœtus s'implantait et se développait dans le corps de la mère. »

² La difficulté à concevoir et à amener au monde un enfant fera l'objet du chapitre quatre.

³ L'accouchement et ses suites sont traités dans le chapitre deux de cette partie.

sexuelles pendant la grossesse, bien qu'autorisées¹, ne favorisent pas la croissance du fœtus² qui est assurée par la nourriture ingérée par la mère, et, après le sixième ou septième mois de grossesse, par le lait, fabriqué avec le sang, qui coule « vers l'intérieur » jusqu'à la naissance.

La formalisation du régime alimentaire de la future mère est faible : à l'exception des nourritures grasses et sucrées qui feraient trop grossir le fœtus et compliqueraient l'accouchement, et des fruits doubles qui causeraient une naissance gémellaire, rien ne lui est interdit³. Pas de prescriptions non plus, mais, en revanche, des envies particulières, surtout de nourritures acides, qui sont interprétées comme des répercussions du désir de l'enfant.

Les aliments acides, outre le fait qu'ils sont réputés pour leurs vertus dynamisantes, apparaissent d'ailleurs liés à la fécondité. En effet, il est déconseillé aux jeunes mères de manger acide durant l'année suivant leur accouchement sous peine de retomber rapidement enceintes.

(...) La bru voudra manger du poisson *bong* acide, elle attendra un enfant depuis deux mois.

Son cœur désire manger le tamarin acide, elle attend un enfant depuis trois mois.

Son cœur désire manger le poisson *lī* acide, elle attend un enfant depuis quatre mois.

Son cœur désire manger le poisson *vā* acide, elle attend un enfant depuis déjà cinq mois (...).

Son cœur désire manger le poisson acide *tet*, elle attend un enfant depuis sept mois.

Son cœur désire manger le poisson acide *sāt*, elle attend un enfant depuis huit mois.

Les T'ai Dam sont attentifs à satisfaire les désirs alimentaires de l'enfant *in utero*, mais, dans le cas où cela se révèle impossible, il n'y a pas, comme ailleurs, de conséquences observables sur son caractère et son apparence physique.

¹ En revanche, Abadie (1924, p. 48) signale que « [la femme] cesse toute relation avec son mari à partir du troisième mois ».

² J. Hanks (1963, pp. 31-32), dans son étude consacrée aux Thais de Bang Chan (Thaïlande), apporte des éléments plus précis : les rôles de la mère et du père dans la conception de l'enfant sont d'importance égale, alors que le fœtus est nourri par le sang de la mère qui circule à travers le placenta et que le père doit nécessairement contribuer à le renforcer avec son sperme.

³ Nguyễn-Van-Lahn (1942) cite pour les Lao une liste d'interdits alimentaires et de pratiques classés selon leur action sur le fœtus et sur l'accouchement.

Les femmes enceintes évitent de regarder des gens « s'affronter, se battre, se mettre en colère », de peur que cela n'apprenne à l'enfant ces comportements répréhensibles. On ne trouve cependant pas, comme chez les Thai décrits par Hanks, pour lesquels le comportement du père et celui de la mère pendant la grossesse ont des conséquences sur le caractère et la santé de l'enfant, de recommandations formulées en termes de bonne moralité (assiduité religieuse, ardeur au travail) et d'évitement des émotions et des sentiments négatifs (peur, colère, conflits)¹.

Revenons à Aī Loun. Dans son récit, les rôles de l'homme et de la femme dans la conception n'apparaissent pas, contrairement à son affirmation selon laquelle « l'enfant vient du sperme » (*nam bān kēt pen luk*), clairement différenciés. Ce qui ressort de ses paroles est plutôt la nécessaire collaboration du père et de la mère. L'embryon, qui n'est au début et pendant les trois premiers mois qu'un amas de sang que les T'ai Dam appellent *ham*, se forme à partir des substances masculine et féminine, l'« eau de la vulve » et le « sperme » selon Aī Loun, ou le sang de l'un et le sang de l'autre² selon un villageois plus âgé qui ajoute que les sangs doivent s'accorder pour qu'un enfant se forme. La femme n'est pas décrite comme une simple matrice où l'enfant conçu par le père viendrait s'installer et grandir³.

Si les représentations de la conception véhiculent dans les sociétés qui les produisent une idéologie patrilinéaire, matrilineaire ou cognatique, on comprend que Aī Loun affirme la prééminence du père dans ce processus en dépit du sens de ses propres paroles. Celles-ci viendraient alors mettre en question l'orientation purement patrilinéaire de la société t'ai dam, ou à tout le moins contribuer à la reconnaissance de l'importance de la

¹ Il est malaisé, dans ce passage de l'étude de J. Hanks où sont à plusieurs reprises cités des extraits de chants bouddhiques, de discerner quelle est la part des théories bouddhistes et quelle est celle de représentations communes à tous les peuples de langue t'ai, et donc d'en tirer des conclusions applicables au contexte de Bān Nākhām. Ces « chants » bouddhiques, ainsi que les appelle l'auteur, sont récités à l'occasion du rituel de tonsure qui se déroule à deux reprises au cours de l'enfance. Le premier rasage des cheveux intervient un mois et un jour après la naissance, on l'appelle « raser les cheveux du feu ». Le deuxième, qui marque la sortie de l'enfance, s'appelle « raser le toupet », il consiste à couper la mèche de cheveux qui avait été gardée lors du premier rasage. Pour une description de ces cérémonies de passage, voir par exemple Rajadhon (1961, pp. 125-129) et Lévy-Ward (1997, pp. 227-232). On retrouve chez les T'ai Dam, sous une forme bien moins ritualisée et bien sûr en l'absence des chants bouddhiques, ce rasage des cheveux au sortir du mois de claustration de la mère et de l'enfant.

² Escoffier *et al* (1994, p. 36) notent que chez les Lao la formation de l'embryon résulte de l'acte sexuel et du mélange des sangs des deux partenaires (« *after intercourse and mixing of the 'blood' of both partners* »).

³ Hypothèse qui est formulée de manière récurrente dans les ouvrages suivants : Héritier (1996), Godelier et Panoff, éd. (1998), Jamard, Terray, Xanthakou, éd. (2000) et Héritier et Xanthakou, éd. (2000).

lignée maternelle. Finalement, la part du père et celle de la mère, la part du féminin et celle du masculin, la part du lignage maternel et celle du lignage paternel dans la fabrication d'un petit d'Homme se dessineront plus précisément avec la description de la pré-création de chaque être humain dans les villages célestes (ci-après), à travers les échanges de prestations matrimoniales, intrinsèquement liées aux qualités reproductives des personnes (chapitre six), et à travers les modalités de transmission du caractère (chapitre huit).

1.2. Acte sexuel, circulation des principes vitaux et conception

Avant de nous engager dans la description de la fabrication, par les divinités célestes, de chaque être humain, arrêtons-nous sur les représentations associées à l'acte sexuel évoquées par Aī Loun dans la continuité de l'entretien concernant la procréation.

L'accouplement est un acte privé et secret (*khwām lāp*) dont nul ne doit être témoin. Croiser sur son chemin un homme et une femme s'accouplant relève de ces rencontres insolites – un serpent rayé qui d'habitude ne sort que la nuit, un chien qui se déplace sur son arrière-train, un oiseau qui marche sur le sentier... – assimilées à de mauvais présages (*khen*). En ce qui concerne la rencontre de tels animaux, il est nécessaire de consulter un devin (*mā mūr*, « spécialiste des jours »). Celui-ci déterminera s'il faut procéder ou non à un rite *sēn kē khq* (« cérémonie pour dénouer le – mauvais – destin »).

Pour la personne qui serait témoin d'un acte sexuel, le danger encouru est lié au fait que, de manière générale, ce qui a trait aux organes sexuels est source de souillure. Que l'offense soit visuelle ou verbale – « mange ma/sa vulve, mon/son pénis » est la pire des insultes –, plus que le sentiment de fierté, c'est, à travers l'hypersensibilité des principes vitaux (*khwan*), l'intégrité même de la personne qui est visée. L'effet de souillure se projette jusque dans une parole rapportée, et la victime, pour réclamer réparation, évite de décrire exactement ce qui s'est passé. Ainsi, si une des personnes qui a eu des relations sexuelles dans la journée se voit demander par un tiers un *sūkhwan*, rituel de rappel des principes vitaux, elle comprend derechef de quoi il retourne. Quant à l'insulte sus-citée, l'offensé ira se plaindre à un entremetteur, probablement un membre du Conseil des Anciens, en lui expliquant qu'Untel lui a dit « mange le pied du *sīn*, mange le pied de la

chemise¹ ». Ellipse et métaphore permettent donc de neutraliser le potentiel souillant du langage.

Être de quelque manière en contact avec la souillure suffit à faire fuir les principes vitaux, mais voir deux personnes s'accoupler présente un danger supplémentaire : les *khwan* risqueraient de quitter le corps du témoin pour intégrer celui de l'enfant en fabrication. Il peut donc, à l'endroit et à l'instant où la vie se noue, y avoir circulation des principes vitaux d'un être déjà corporel à un être en devenir. Dans ce cas, le rituel de rappel des principes vitaux est un enjeu vital aussi bien pour le témoin que pour l'enfant à naître.

1.3. Rôle des divinités célestes dans la fabrication des personnes

Dans leur introduction à l'ouvrage collectif *La Production du corps*, Maurice Godelier et Michel Panoff (2000, p. xvii) s'interrogent longuement, à partir de matériaux provenant d'horizons divers (Océanie, Sud-Est asiatique, Inde, Afrique, Madagascar, Amérique du Sud, Proche-Orient et Europe médiévale) et rassemblés pour cette publication, sur ce qui fait un être humain. Il faut, synthétisent-ils, des corps, ceux de l'homme et de la femme (avec leurs substances et leurs organes), mais aussi de l'âme (qui peut être unique ou multiple, matérielle ou subtile, immortelle ou périssable), et encore l'intervention d'entités non humaines (qui peuvent être des divinités, des astres divinisés, des esprits) :

On aboutit donc à l'idée que ni « le corps », ni « l'âme » ne suffisent chacun à faire un être humain. Il faut que d'autres acteurs que leurs pères et mères interviennent pour leur donner des descendants dont ils sont avec eux les co-auteurs.

Chez les T'ai Dam, l'être humain est l'objet d'une double création, dans le sens où il est conçu, sur terre, par un couple d'êtres humains, mais aussi pré-fabriqués, dans les villages célestes, par des divinités féminines et masculines. On peut véritablement parler de double création, et non pas seulement d'une nécessaire intervention extrahumaine, parce que c'est à la fois la forme de l'être humain (son moule, *bao*) et son essence vitale

¹ Un schéma corporel hiérarchisé attribue à la tête une position statutairement élevée, et aux pieds une position statutairement basse et source de souillure. L'extrémité inférieure des vêtements est assimilée à leurs pieds et concentre un maximum de souillure. C'est particulièrement vrai, nous le verrons plus loin (chapitres deux, sept et huit), de la jupe des femmes, *sīn*.

(ses principes vitaux, *khwan*) qui sont créées par les divinités, et que cette forme et les êtres qui l'animent existent conjointement dans les villages célestes et sur terre.

1.3.1. Mythe de création du monde

La mythologie t'ai dam a été particulièrement bien décrite, au milieu du siècle dernier, par H. Maspéro. On retrouve dans ses récits de nombreux thèmes communs aux populations lao (voir notamment Archaimbault), mais également, par certaines caractéristiques, aux autres peuples de l'Asie du Sud-Est. Au cours de mes séjours parmi les T'ai de la région d'Oudomxay, je n'ai jamais pu recueillir de récit comparable à ceux rapportés par les deux auteurs cités ci-dessus. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas quelque part quelqu'un qui dans certaines circonstances soit capable de raconter ainsi l'origine du monde, mais simplement que je ne l'ai pas rencontré ou que je ne me suis jamais trouvée avec la bonne personne au bon moment et au bon endroit.

Voici ce que m'en a dit un vieil homme de Nākhām plutôt plus prolixe sur ce sujet que les autres villageois :

« Une grande courge tombe du ciel. Elle est fermée. En premier sortent les T'ai Dam, les Lao, les Lur. Ils prennent un couteau et font un trou pour sortir, ils ont la peau claire. Les Kh'mu percent un trou au forêt (chī). Ils ont la peau noire. Les Hmong ont fait un trou avec une hache. Il est sorti une paire de chaque sorte et les divinités célestes (thān) ont indiqué à chaque groupe ethnique (sonphao) sa coutume. »

Je ne ferai pas de commentaire concernant la « patte » de l'idéologie communiste lao qui transparaît à travers la terminologie utilisée par mon interlocuteur. Je ne donnerai pas non plus de version plus complète de ce mythe d'origine. Je me contenterai plutôt d'évoquer, à travers une citation de Maspéro, celui de ses épisodes qui, expliquant l'origine des clans patrilinéaires t'ai dam, mentionne également l'organisation sociale hiérarchisée caractéristique des T'ai avant la révolution communiste¹ :

Chaque famille est créée par un dieu céleste Po-t'en particulier, qui préside à la fabrication des âmes de cette famille avant la naissance, et reçoit ces âmes dans les villages célestes après la mort. Or la famille Lo-kam est créée par le dieu suprême, Po-t'en Luong ou encore Po-t'en Lo ; et son premier ancêtre est un fils de ce dieu suprême envoyé par lui sur terre, aux origines du monde (...), tandis que les ancêtres des familles roturières sont sorties d'une

¹ Pour une discussion sur l'origine mythique des Lō K'am et la formation des *sīng*, voir par exemple Maspéro (1916 et 1971 [1950]) et Condominas (1976).

courge colossale. Descendants du T'en suprême, les gens de cette famille sont seuls aptes à présider à ses sacrifices (...). Aussi sont-ils seuls à être capables d'être seigneurs, d'administrer un territoire, d'être chefs de canton ou de village (Maspéro, 1950/71, p. 248).

1.3.2. Brève synthèse sur la catégorie des *phī*

Le terme *phī*, commun à l'ensemble des langues tai, se prononce *fī* chez les T'ai Dam, et c'est sous cette orthographe qu'on le retrouve chez de nombreux auteurs ayant travaillé chez des T'ai minoritaires (T'ai Dǎng, T'ai Khao, T'ai Dam...). Il s'agit d'un terme générique qui désigne une vaste catégorie d'êtres dont la diversité rend une traduction littérale difficile et justifie l'emploi en français de plusieurs termes (esprit, génie, ancêtre, divinité). Pour des raisons similaires, établir une typologie des *phī* est une entreprise malaisée, mais elle est peut-être aussi dénuée de fondement dans la mesure où la langue tai elle-même commence par assimiler ces êtres avant de les distinguer les uns des autres¹. Une ébauche de classification apparaît cependant dans deux usages quelque peu différents du terme *phī*. Dans deux cas, celui des divinités célestes et celui des principes vitaux, *phī* est utilisé comme un préfixe facultatif qui sert à préciser la nature des êtres qu'il désigne.

1) Les *Phī Thān*², divinités célestes, peuvent aussi bien être nommées *Thān*. Les *Thān*, individués par un nom, sont cependant le plus souvent des divinités multiples. Selon Cầm Trọng (2005, p. 238), qui reconstitue un panthéon t'ai dam, celui-ci comporte douze *thān* majeurs et vingt-deux *thān* auxiliaires. Les T'ai Dam de Nākhām et Nathong, eux, m'ont cité une liste beaucoup plus restreinte et n'ont pas su préciser les fonctions de toutes les divinités nommées. Les recoupements entre les données de Cầm Trọng et les miennes sont relativement nombreuses :

– On retrouve ainsi *Thān Luang*, Père céleste suprême, divinité démiurge, créateur et gardien de l'humanité ;

– *Thān Thong* présenté par mes interlocuteurs comme une divinité de rang intermédiaire et par Cầm Trọng comme le commandant des villages célestes des *khwan*

¹ Cầm Trọng (2005, p. 230) propose une subdivision en six (il n'en cite en réalité que cinq) catégories : *fī khuon* (ou l'âme) ; *fī huon* (ou fantôme de la maison) ; *fī ban* et *fī muong* ; les *fī* de Muong Pha (le monde céleste) ; *fī* dans la nature et dans la magie. Vo Thi Thuong (2002, p. 124 sqq), quant à elle, propose une division en six groupes « selon les relations de chacun avec la vie dans notre monde » : les divinités (*fī thēn* et *mē bau*), les *fī tjao*, « esprits des *sīng* », les *fī* maîtres surnaturels des spécialistes, les *fī hūon*, « ancêtres », les génies (de la forêt, du cimetière, du village, du *müong*) et enfin les esprits errants, *fī ha*.

² Selon Cầm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 167) et Vo Thi Thuong (2002, p. 124), le terme *thān* pourrait bien dériver du chinois *tsien* signifiant « ciel ».

transformées en *phī* après la mort, *thong* signifiant « moitié », et donc, ici, « moitié du Ciel » ;

– *Thān Sīng*, une divinité par clan patrilinéaire (*sīng*)¹ pour les villageois de Nākhām, un « lieu de transit » où s'arrêtent les *khwan* avant de gagner leurs villages célestes d'attribution selon Cấm Trọng ;

– *Thān Khq*, associé par le spécialiste rituel (*mō mot*) de Nathong à une autre divinité, *Thān Kæ*, apporte le chagrin et les infortunes aux êtres humains. Cấm Trọng décrit *Thān Khq*, sans doute avec grande justesse comme nous le verrons plus bas, plutôt comme la divinité génératrice du destin, bon ou mauvais, des individus.

Est absent de la liste de Cấm Trọng le *Thān Kum*, observateur et censeur des êtres humains, qui occupe une place importante dans les représentations des habitants de Nākhām. Ses caractéristiques et ses fonctions se retrouvent néanmoins partagées dans d'autres figures célestes décrites par Cấm Trọng.

Ne figure pas nommément dans les propos des villageois une divinité majeure, *Thān Lo*, « qui moule les hommes » et « représente la naissance ». On ne mentionne à Nākhām et Nathong que les *Mā Bao Mā Nang*, divinités démiurges féminines associées au *Thān Lo*, dont il sera largement question ci-dessous.

Les *Mā Bao*, ou Mères matrices, peuvent parfois être appelées *Thān Bao*. Quoiqu'on en parle parfois au singulier, elles sont très nombreuses, 440 000, selon Robert (1941, p. 34), par exemple, qui précise que « Tout être humain est enfant de l'une d'elles car chacune peut avoir beaucoup d'enfants ». Les Mères matrices ont des filles qui participent à la création des êtres humains, elles seront aussi décrites plus bas.

Il pourra, quand cela éclairera un propos spécifique, être fait mention de divinités citées par Cấm Trọng que je n'ai pas trouvé nécessaire de citer ici.

2) Les *phī khwan*, principes vitaux, sont aussi souvent appelés *khwan*. D'après Cấm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 151), on parle de *khuôn* (sa transcription de *khwan*) ou de *khuôn ngau* « lorsqu'elle siège à côté du corps comme une ombre » et de *phi khuôn* « lorsqu'elle est détachée du corps ». Le cas des *phī khwan* est un peu à part car ils sont

¹ La description que font les T'ai Dam eux-mêmes du *sīng* correspond à une définition minimale du clan « comme un groupe d'unifiliation dont les membres ne peuvent établir les liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun, souvent mythique » (E. Copet-Rougier 2000 [1991], p. 152). Bien que les *sīng* soient le plus souvent, dans la littérature consacrée aux T'ai Dam, décrits comme des « familles patronymiques », je préfère le terme de « clan » qui me semble doté d'un contenu plus précis et mieux connu.

une des composantes vitales des êtres humains dont ils sont en même temps indépendants. La nature des *phī khwan* et des relations les unissant aux êtres humains sera traitée ci-dessous (§ 1.3.3.).

3) Pour tous les autres êtres relevant de la catégorie des *phī*, c'est ce terme qui les qualifie en premier lieu. On les trouve dans la littérature le plus souvent désignés par le mot « génies », et moins souvent « esprits ». Leur nombre et leur variété sont immenses ; vouloir les recenser serait une entreprise vaine. Parmi ces *phī* figurent aussi bien des esprits tutélaires (ancêtres, esprit tutélaire du village) « dont la taxinomie est stable » (Formoso, 1996, p. 55) que des esprits auxiliaires des spécialistes (*phī mqt*), ou encore des esprits a priori malfaisants rattachés à des lieux (esprits de la forêt, du cimetière, de la termitière) ou plus personnalisés (*phī luang*, *phī phāi*, *phī pqp*) et faisant référence à des histoires de vies, voire de morts (malemorts) vécues ou légendaires.

Parmi tous ces *phī*, seuls les *phī thān* ont une apparence humaine :

Les génies célestes (thènes) sont entièrement semblables aux hommes, ce qui explique qu'aux temps mythiques, certains aient pu venir sur terre pour s'y établir à titre définitif et y régner sur les êtres humains, ou même, parfois, prendre femme parmi eux (Pottier, 1984, p. 100).

Les autres *phī*, à l'exception des *phī pqp*, des *phī fong* et des *phī khūn* qui possèdent une personne avec laquelle ils en viennent à être identifiés, sont la plupart du temps invisibles, partiellement visibles (une lueur qui sort des narines), difformes (les pieds tournés vers l'arrière, dépourvus d'épaules) et monstrueux (plus hauts qu'un arbre). On dit aussi que les *phī* résident dans un *mūang*, pays, qui leur est propre et qui s'oppose au monde de la vie (Cầm Trọng et Phan Hữu Dật 2005, p. 149) ou qui est « l'antithèse de celui des vivants » (Vo Thi Tuong 2002, p. 123).

Le fait que les *phī* n'apparaissent pas du tout ou n'apparaissent que parfois aux êtres humains ne leur confère cependant pas une nature spirituelle. Ainsi, bien que Pottier (1984, p. 102) admette que ces esprits « possèdent (...) un corps de nature subtile qu'il est possible d'apercevoir sous certaines conditions... », il les exclut de l'univers matériel. Or, sous toutes leurs formes, les *phī* sont des êtres vivants dont les besoins sont comparables à ceux des humains. La nourriture leur est en particulier indispensable et constitue sans doute l'aspect le plus important de leurs relations avec les humains, que ceux-ci la leur présentent sous forme de sacrifice ou d'offrandes volontaires pour les apaiser ou se les propitier, ou encore qu'ils servent eux-mêmes d'aliment aux *phī* anthropophages.

Les *phī*, catégorie couramment (mais pas toujours, certaines catégories d'esprit – *phī pqp*, *phī fong*, *phī khūn* – étant décrites comme relevant aussi des « gens biens, gens comme nous ») opposée par les villageois aux êtres vivants (*khqn dī*, litt., personnes bien), partagent cependant quelque chose de la nature de ces derniers. Ainsi les *phī thān* sont des démiurges à l'origine de la création des êtres humains, dont certains, nous l'avons vu, sont leurs descendants directs. Quant aux autres *phī*, ils sont pour la plupart issus du recyclage, ou de la métamorphose, après la mort, d'une partie des principes vitaux (*phī khwan*) des êtres vivants. Un recyclage réussi fabrique, par exemple, des *phī hāo*, « esprits du cimetière », qui, bien que dangereux, occupent la place qui leur a été ménagée par les êtres humains, ou encore des *phī hūan*, « esprits de la maison », qui occupent l'autel aux ancêtres et veillent sur leurs descendants. Une mort violente ou un recyclage raté donnent naissance à des *phī* errants et malveillants comme les *phī phāi*, esprits de femmes mortes en couche, ou encore les *phī kāt*, esprits d'enfants morts en bas âge ou de personnes n'ayant pas vécu toutes leurs années. Quant aux *phī* qui occupent des lieux (esprit de telle forêt, de telle grotte, de telle termitière, de tel rocher), les villageois les assimilent parfois à des principes vitaux animant les éléments de la nature, comme les *phī khwan* animent les organes et les qualités des êtres humains¹, et à d'autres moments aux produits de la métamorphose des principes vitaux d'un être humain mort sur les lieux².

1.3.3. L'être humain : une forme animée

Les villageois de Nākhām et de Natong attribuent la création et le partage des principes vitaux aux divinités célestes féminines qu'ils appellent *Mā Bao Mā Nang*³ (« Mère matrice, Mère Demoiselle »). Celles-ci, disent-ils, travaillent dans un lieu qui ressemble à une grande fabrique – comme une imprimerie, précisent-ils parfois – où les moules de chaque personne sont fondus (*lq̄*). Le lien qui unit fabrication des principes vitaux et fabrication du moule (*bao*) est manifeste dans leur association systématique au sein d'un même énoncé :

¹ Représentation qui semble proche de celle véhiculée par Cẩm Trọng (2005, p. 229) pour lequel « ce sont les *fī* qui déterminent la vie et les situations sur terre ».

² Pour B. Formoso (1996, p. 55) ces *phī* résultent « d'une malemort, d'une personne parjure ou bien d'âmes que le chamane n'a pas correctement guidées vers les villages “du bord de l'horizon”, lors des rites funéraires de transformation de *phī khwan* ».

³ les *Mā Nang* sont identifiées comme les filles des *Mā Bao*.

« Les khwan viennent du ciel. Ce sont les Mǎ Bao qui les mettent, ou les Mǎ Nang. Mǎ Bao fait le moule, Mǎ Nang donne la vie, donne le sexe. »
 « Mǎ Bao Mǎ Nang donnent les khwan, elles font une personne complète. »
 « Ce sont Mǎ Bao Mǎ Nang qui donnent les khwan. Mǎ Nang partage les khwan et attribue le sexe. Après, la future mère tombe enceinte. »
 « Mǎ Bao Mǎ Nang s'occupent des vivants, elles envoient des khwan pour venir sur la terre. »
 « Si Mǎ Bao ne fait pas de moule et ne partage pas les khwan, la femme n'est pas enceinte. »

Les notes non publiées de Maspéro (Lemoine 1997, p. 61), les écrits de Lafont (1955, p. 805), et ceux de Câm Trọng (2003, p. 6) font écho à mes propres matériaux qu'ils viennent également enrichir. Ces auteurs s'accordent pour donner aux Mères matrices (*Mǎ Bao*) l'initiative de la fabrication des principes vitaux qui est réalisée avec l'aide de divinités masculines subalternes. La description de Maspéro est la plus précise et la plus savoureuse :

Chaque *Pu ten* a une fille appelée *Me Bau*, la Dame des Âmes, et c'est celle-ci qui crée les âmes, aidée de ses deux serviteurs les forgerons divins *Pu Chang-lo* "le Seigneur habile à fondre" et *Pu Chang-ti* "le Seigneur habile à battre" ; la Dame des Âmes leur donne un *bau*, c'est-à-dire un embryon d'âme. C'est une petite forme humaine grosse comme le poing ; les deux Forgerons fabriquent le corps avec du fer ou du cuivre céleste qu'ils fondent et battent pour lui donner sa forme et y mettent le *bau* qui est ainsi façonné à la forge en même temps que le corps, et devient les âmes, *k'wan*.

Cette description, d'ailleurs très semblable à celle de Lafont, attribue aux Mères matrices et à leurs aides le façonnage, dans un même moule (*bao*), à la fois des principes vitaux et du corps. Les *khwan*, pourtant multiples – et Maspéro utilise le pluriel –, auraient donc la forme du corps qu'ils viennent animer. Une représentation confirmée par Câm Trọng (2005, p. 229), qui écrit : « le *fi khuôn* prend la forme de la personne qui l'héberge ».

La référence au métal comme matériau de fabrication des êtres humains est également commune aux données de Maspéro et aux miennes. Alors qu'elle est explicite chez Maspéro, elle est sous-entendue par mes interlocuteurs dans leur mention du procédé et du lieu de fabrication – qui tous deux renvoient à la forge – du moule et des principes vitaux. Que le métal soit partie prenante de la composition des êtres humains est tout à fait congruent avec des pratiques rituelles (dont il sera question dans le deuxième volet de

cette thèse) visant à assurer fertilité et bonne santé au cours desquelles sont transmis des bijoux de cuivre, d'argent, et plus rarement d'or.

1.3.4. L'être humain : une création ex nihilo ?

Les principes vitaux, dont la durée de vie excède largement celle des êtres humains, circulent entre le monde céleste – où ils sont créés et où ils retournent après la mort – et le monde terrestre où ils sont liés à un individu particulier.

Si l'on suit Maspéro, mais aussi les T'ai Dam de Nākhām, à chaque nouvel être humain correspond un nouveau lot de principes vitaux (de trente-deux, chiffre hérité du bouddhisme, à cent vingt selon les informateurs). Ainsi les villageois m'ont-ils affirmé que les principes vitaux ne se réincarnaient pas : « *dans le rituel de rappel des principes vitaux, insiste Aī Loun, il y a un passage où on demande aux khwan de ne pas renaître par exemple sous forme de vache, ou d'un autre animal* ».

Richard Pottier (2007, p. 45) présente les *khwan* comme des « êtres célestes que, périodiquement, le roi du Ciel contraint à venir s'incarner dans le monde des hommes ». Outre le fait que cette contrainte à laquelle ils sont soumis pourrait expliquer en partie leur caractère versatile, irritable, et une forte tendance à la volatilité, cette description implique que les principes vitaux sont engagés dans un processus de réincarnation¹. Après la mort, les principes vitaux se séparent en plusieurs groupes qui gagnent différentes destinations². Les principes vitaux du haut du corps retournent au Ciel où, ajoute l'auteur, qui s'appuie à la fois sur des données qu'il a recueillies lui-même auprès de chamanes t'ai khao, t'ai dam et t'ai nra et sur les écrits de Robert concernant les T'ai Dāng (1941), ils « s'éparpillent en attendant une prochaine réincarnation ». Or en réalité, si on revient au texte original, Robert écrit tout autre chose (1941 : 38) : « Les âmes de la tête vont au ciel après la mort de leur hôte, celles du corps vont au cimetière. Les unes et les autres restent *éternellement** à leur nouveau domicile. »

¹ Cette interprétation du système des *khwan* est aussi partiellement celle de G. Evans qui extrapole à partir des écrits de Lafont (1955, p. 804) : « Dans le village suivant réservé aux petits notables, la vie est confortable et les habitants n'ont pas besoin de travailler, mais après quelque temps, eux aussi retournent sur terre comme les principes vitaux des roturiers. » (1991, p. 86, ma traduction), or Lafont écrit simplement que les *khwan* des Lo, comme ceux des gens du commun, « redescendent sur terre (où elles deviendront maléfiques pour les humains) sous forme de mousse, de chenilles, de cailloux »

² La question du devenir des principes vitaux sera posée en détail dans le § 2.3.

* Souligné par moi.

Cette distorsion des propos de Robert est importante parce qu'elle soulève la question, sur laquelle Pottier se penche à de nombreuses reprises dans d'autres passages de son dernier livre, des interpénétrations du bouddhisme et de ce qu'il appelle le « culte des génies ». Or il est certain que, les populations bouddhisées (les Lao, mais aussi les Lur ou d'autres T'ai minoritaires ayant adopté plus ou moins récemment le bouddhisme) côtoyant et interagissant avec des populations de la même famille linguistique, mais non bouddhisées, des zones de recoupement entre des notions originellement dissemblables doivent se créer.

À Nākhām, les villageois évoquent des cas de réincarnation, mais ils sont exceptionnels et on cherche à les éviter. Ainsi, les principes vitaux des mort-nés, prématurés ou non, et des enfants morts en bas âge cherchent à renaître pour connaître leurs parents terrestres, causant les morts successives de leurs cadets ou même d'enfants d'autres familles. On les appelle les *phī k̄ēt* (« *phī*-naître »), et on peut les reconnaître si, ayant pris soin de dessiner une tache sur le petit mort précédent, on la retrouve à l'identique sur le nouveau-né¹. Pour prévenir le retour incessant des *phī k̄ēt* on peut aller, à la troisième réincarnation, jusqu'à couper en deux le cadavre du nourrisson décédé et enterrer séparément les deux moitiés.

Les principes vitaux d'adultes qui ont été empêchés, par accident, d'épuiser le temps de vie qui leur avait été imparti, peuvent eux aussi parfois se réincarner dans un nouvel être humain. Celui-ci est alors condamné à mourir rapidement, dès lors, en fait, que la soif de vie de ceux qu'on nomme désormais des *phī k̄ēt sam chūa* (*sam*, « répéter » ; *chūa*, « vie, génération ») est enfin assouvie.

La maladie d'un jeune enfant peut être identifiée par un devin comme étant causée par un « esprit de naissance », *phī k̄ēt*, ou par un « esprit inassouvi » *phī k̄ēt sam chūa*. Les parents feront alors appel à un spécialiste, qui est le plus souvent choisi parmi des spécialistes rituels (*m̄ mon*) kh'mu auxquels on reconnaît un savoir-faire particulier dans le traitement des maladies d'enfants. Celui-ci procédera au rite *tat k̄ēt* (« couper-naître ») qui consiste à couper la route (*tat tāng*) à l'esprit dont le désir de vie demeure inassouvi de manière qu'il ne sache plus revenir.

¹ Cette pratique se retrouve chez d'autres populations et dans d'autres régions d'Asie du Sud-Est. Ainsi S. Crochet (2001, p. 439) note-t-elle, parlant des Khmers : « Entre deux incarnations, des signes matériels peuvent se perpétuer et c'est pourquoi on appose une marque (*khao*) sur le corps du cadavre : sa réapparition permettra d'identifier le renaissant. » Mais alors que chez les Khmers, bouddhistes, ce signe de réincarnation est doté d'une valeur positive, il sert aux T'ai Dam à se prémunir de ses effets néfastes, toute réincarnation conduisant au décès prématuré du nouveau-né.

C'est donc à des circonstances funestes qu'est clairement associée la réincarnation. Mais on entend aussi à Nākhām un autre discours, dont les termes sont beaucoup plus obscurs, concernant l'existence d'esprits dont l'origine et les caractéristiques pourraient impliquer une acception beaucoup plus étendue de l'idée de réincarnation.

Les *phī mā k̄ēt* (littéralement, « esprits mère de naissance ») sont décrits par Am comme les « mères d'autrefois », des « esprits de femmes mortes qui ont déjà eu des enfants et qui élèvent au cimetière les *phī k̄ēt* », c'est-à-dire les *khwan*, métamorphosés en esprits, « des enfants morts en bas âge ». Si l'on conçoit l'« esprit de naissance » comme un enfant mort trop tôt qui se réincarne dans n'importe quel nouveau-né « le temps de jouer un peu avec sa mère terrestre », l'existence de *phī mā k̄ēt*, qui n'ont aucun lien généalogique avec ces « enfants » dont elles prennent soin au cimetière, n'est pas contradictoire avec une vision en négatif de la réincarnation. Mais Am dit également que tous les enfants ont une mère de naissance (*mā k̄ēt*). Or cette dernière affirmation évoque fortement à la fois les Mères matrices (*Mā Bao*), qui sont les créatrices de chaque être humain et qui maintiennent à travers un double céleste leur emprise sur l'enfant terrestre, et les parents des vies antérieures, « *phī mā k̄ēt*¹ » des populations t'ai bouddhisées :

Il s'agit des esprits non encore réincarnés des parents qu'a eus l'enfant au cours d'une autre existence. Ces esprits sont dangereux parce que n'ayant pas réussi à se détacher de leur ancien enfant, ils cherchent à l'attirer à eux, donc à le faire revenir dans l'au-delà : ils risquent ainsi de le faire mourir par amour (Pottier, 1984, p. 110)

Malgré ces possibles zones d'interpénétration entre les croyances des T'ai non bouddhisés et des T'ai bouddhisés dont témoignent à la fois les propos des villageois de Nākhām et ceux des informateurs t'ai de Pottier, il me semble que cet auteur tient trop rapidement pour acquis que les populations t'ai non bouddhisées en général pensent la réincarnation des principes vitaux comme constitutive de la formation d'un nouvel être humain. Cela dit, les termes mêmes de réincarnation, de métempsycose et de transmigration qui, si on s'en tient aux définitions du *Trésor de la langue française* informatisé, signifient tous le passage d'une âme d'un corps dans un autre, paraissent

¹ Crochet (2001, p. 506) évoque également, dans le contexte khmer, les « mères d'une vie antérieure » : « La mère d'une vie antérieure, *mdai daeum* (mère originelle) est un être qui n'a pu se réincarner et demeure un esprit errant. Soit par jalousie envers la nouvelle mère soit par amour pour son enfant, elle cherche à le récupérer, mais ne peut y parvenir que lorsqu'il demeure en bas âge. Aussi doit-on procéder à une séparation, plus précisément à un “déchirement” ou “coupure”. »

recouvrir selon les auteurs des acceptions diverses. Ainsi, pour Câm Trọng (2003, p. 10) – mais n’oublions pas que son texte est traduit du vietnamien –, « réincarnation » et « métempsycose » font figure de synonymes de « métamorphose ». Car le chemin emprunté par les principes vitaux après la mort, nous dit cet auteur, les conduit à revêtir une nouvelle forme et donc à devenir de nouveaux êtres :

L’âme assure ainsi à la fois la protection de la vie et la relation avec la mort, les êtres surnaturels dans l’invisible. Pont invisible qui relie les deux extrêmes, l’âme doit demeurer dans ses contradictions. D’un côté, elle est obligée de rester auprès de la personne, de l’autre, elle disparaît dans le vide pour aussitôt réapparaître sous forme d’esprit, *phi*.

Ces esprits meurent à leur tour pour se transformer en cigales, puis en mousse. Nulle part il n’est question, dans l’article de Câm Trọng, de principes vitaux qui voyageraient vers un autre corps humain. Mais si cet auteur parle de réincarnation, c’est peut-être qu’il est lui-même suffisamment en empathie avec les T’ai pour que les *phī* puissent lui apparaître comme des êtres vivants au même titre que les êtres humains.

1.3.5. Un être humain composite et pluriel

Nous savons déjà que les principes vitaux sont volatiles et circulent en dehors du corps de la personne qu’ils animent et qui est leur « maître » (*chao*). Les rêves sont, dit-on, causés par le départ momentané de quelques-uns des principes vitaux. Ceux-ci affectionnent particulièrement certains lieux, comme les points d’eau ou encore le cimetière, dans lequel, sans doute, ils sont attirés par les esprits des morts y résidant. Ils sont aussi sujets à des frayeurs et pour certains particulièrement douillets : ainsi le port en balancier peut-il contrarier les principes vitaux des épaules, causant leur fuite. En tant que *phī*, ils ont éventuellement la possibilité de se rendre dans les mondes célestes ou souterrains auxquels les êtres corporels n’ont pas accès. Il arrive que les *khwan* se perdent ou soient capturés par des esprits malfaisants ou des divinités offensées au cours de leurs balades nocturnes ou d’une escapade plus brève. Leur « maître » ressent alors une grande fatigue, une sorte d’apathie qu’aucune maladie ne permet d’expliquer et qu’on finira par diagnostiquer par une absence de certains principes vitaux. Si la volonté des principes vitaux peut être à l’origine de leur départ, celui-ci n’est, dans la plupart des cas, pas souhaité par leur propriétaire. Certaines circonstances cependant, comme les funérailles, et certaines fonctions, comme celle de spécialiste rituel, impliquent l’acceptation d’un

départ volontaire des principes vitaux. Dans le premier cas, les principes vitaux des vivants accompagnent ceux du mort dans ses voyages jusqu'au cimetière et jusque dans les villages célestes. Dans le second cas, le spécialiste rituel, avec l'aide de son esprit auxiliaire, se rend dans le monde céleste et/ou dans les mondes intermédiaires pour en ramener les principes vitaux d'un malade qui y sont retenus prisonniers.

Mais ces voyages des principes vitaux, brefs ou plus longs, volontaires ou contraints, ne constituent pas la seule possibilité de contact entre êtres humains et êtres célestes.

Il existe en effet, en deçà des villages des principes vitaux des morts, d'autres villages où réside un deuxième exemplaire de tous les *khwan* de chaque individu. Ils y vivent comme leur double terrestre, en famille, et y mènent une vie semblable à la vie terrestre.

« Quand on tombe malade, explique Aī Loun, ce peut être à cause des khwan du monde terrestre qui sont partis se balader ou à cause des khwan des villages célestes qui veulent être nourris. Pour le savoir, il faut procéder à une divination. »

Le vieux spécialiste rituel de Natong, de son côté, explique qu'il arrive aux « *khwan du ciel de tomber dans le feu de Mā Bao* », le corps de l'individu auquel ils appartiennent se couvre alors de boutons ou de blessures purulentes.

L'emprise des divinités célestes sur les êtres humains passe aussi par l'entremise du moule, *bao*, dont nous avons vu qu'il est à la fois la forme dont sont issus les principes vitaux et celle dont est issu le corps. Le moule matérialise et pérennise le lien de la Mère matrice à ses rejetons humains. C'est particulièrement vrai, écrit Pottier (1984, p. 104), en ce qui concerne les enfants dont la chance et la bonne santé dépendent de l'accomplissement de « rites particuliers en l'honneur de leurs mères célestes tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de douze ans ». Les causes de maladie peuvent ainsi être recherchées dans une action de la Mère matrice sur le moule, qu'elle fait pencher ou qu'elle approche trop près du feu. Il convient alors, poursuit le *mō mot* de Natong, de procéder à une réparation du moule, *pāng bao* : « *Notre moule est dans le ciel, s'il est penché le spécialiste rituel (mō mot) met du coton, de l'argent, un cochon, un bracelet, un collier pour réparer.* » La venue au monde et la continuité même de la vie dépendent de la stabilité et de la solidité du moule : « *Il faut que le moule se tienne bien pour que l'enfant naisse facilement. Si Mā Bao est en colère, elle lance le moule par terre, au feu, ou dans l'eau, et l'enfant meurt.* »

L'idée que la personne humaine, loin d'être close dans les limites de son corps terrestre comporte, en la forme du moule-enveloppe et d'un exemplaire céleste de ses

principes vitaux, des extensions de ses composantes vitales trouve des échos dans les pratiques relatives à l'accouchement et au traitement de la maladie et de la mort. Nous verrons à quel point cette définition d'une personne cosmocentrée dépasse l'ordre des représentation pour s'inscrire avec force dans le vécu des villageois.

2. La ligne du cœur ou le destin des êtres humains

2.1. Écrire et tisser le destin : rôles respectifs des divinités célestes féminines et masculines

Si l'on s'en tient aux représentations des T'ai de Nākhām et aux discours des informateurs de Maspéro tels qu'ils sont rapportés dans les notes non publiées citées par Lemoine (1997), les principes vitaux sont donc fabriqués à M̄rang Fā sous la férule des divinités célestes féminines, *Mā Bao*, par des artisans forgerons, divins eux aussi, mais masculins et subalternes. Ailleurs, le rôle des *Mā Bao* est bien noté, mais comme subordonné à celui des Pères célestes (Maspéro 1950/71). Ce qu'il faut retenir, au-delà de ces contradictions, c'est qu'il y a bien, comme le note B. Formoso (1996, p. 54), collaboration entre plusieurs divinités féminines et masculines dans la création du corps comme dans celle des principes vitaux de chaque individu.

Les divinités célestes ne se contentent pas de créer chaque être humain et de lui insuffler la vie. Elles gardent une emprise sur leurs créations jusqu'à leur mort, agissant aussi bien sur leur santé que sur le bon déroulement de leur vie et même sur la durée de celle-ci.

Le destin des êtres humains, c'est-à-dire le temps qu'ils passeront sur terre et ce qu'ils y feront, est entre les mains de divinités célestes masculines, les Pères célestes (*phō thān*), et féminines, les mères matrices et leurs filles.

Les T'ai de Nākhām et de Natong attribuent la prédétermination du destin à l'action conjointe de l'ensemble des divinités célestes masculines. Celles-ci tiendraient de grands registres (*bae*) dans lesquels elles inscriraient le nombre d'années de vie imparties à chaque être humain et « *la permission de passer* ». Elles se mettent d'accord sur ce que chaque personne fera, si elle sera riche ou pauvre, et avec qui elle se mariera.

On retrouve chez Câm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 168) une description précise de ces divinités et de leurs actions :

Then Chât Then Chát ou Then Phat Then Phán : détermine la durée de vie et le dernier souffle. Par opposition à *Then lq̄*, responsable de la vie, ce *then* en revanche détermine l'heure, la minute, le mois, l'année de la mort (...). D'après les textes culturels, ce *then* possède un registre volumineux, *so huonThen*, destiné à l'enregistrement du nom, du prénom, de l'adresse, de la position sociale, de la fortune et de la durée de vie de chaque personne sur terre. Chaque jour le *then* jette un coup d'œil au registre et efface immédiatement le nom de la personne, si celle-ci doit rejoindre le ciel.

Mais si les Pères célestes fixent préalablement par écrit et dans leur domaine (les royaumes célestes) les grandes directions du destin de chaque individu, les divinités célestes agissent, elles, quotidiennement aux côtés si ce n'est au sein même de leurs créations humaines pour infléchir le cours de leur vie. Ces divinités féminines sont invoquées dans les rituels prophylactiques et/ou de guérison, et c'est dans ce contexte que les villageois de tout âge et de tout genre acquièrent une connaissance de leur existence et de leurs prérogatives.

C'est dans la bouche d'un vieux chamane de Natong que je questionnai avec insistance sur les Mères matrices (*Mā Bao*) que je les ai pour la première fois entendu évoquer :

« *Il y a Mā Bao Mā Nang et aussi Mā Ū Mā Sia (ou Mā Lā). Elles habitent toutes ensemble. Mā Ū donne le lait (Mā liang nôm), il ne doit pas être acide. Mā Sia porte le bébé, elle ne doit pas le faire tomber. On dit : 'Mā Ū sang pā Mā Lā sang sia'. Toutes, elles s'occupent de l'enfant après sa naissance.* »

La similarité de cette description des divinités célestes féminines avec celle rapportée par Maspéro est frappante :

Elle (la *Mè Baû*) donne à chaque homme à sa naissance plusieurs de ses filles qui suivent l'homme toute sa vie. L'une, la Dame des Seins, *Me nu ne nôm* (où en traduisant moins littéralement la 'Dame Nourrice') commence par s'occuper de donner du lait, et c'est ce lait qu'elle transmet à la mère quand l'enfant est petit ; quand l'enfant a fini de téter, elle garde son lait qui dure toute la vie de l'homme et le nourrit divinement sans qu'on sache comment cette nourriture s'accomplit ; ce lait est nécessaire pour que l'homme vive, dès qu'il se tarit, il meurt. L'autre fille de la Dame des Âmes tisse sur son métier à tisser céleste une étoffe qui est la vie de l'homme ; c'est de sa mère la Dame des Âmes qu'elle reçoit les fils ; suivant qu'il y en a plus ou moins, l'étoffe est plus ou moins longue et le tissage dure plus ou moins longtemps ; quand l'étoffe est finie, l'homme meurt. Quelquefois

cependant, quand un homme a des mérites¹, la *Me Bau* ajoute quelques fils à la trame et la vie est prolongée. Enfin, deux autres filles de la *Me Bau* descendent en ce monde auprès de chaque homme, ce sont la Dame du Hamac et la Dame de l'Écharpe *Me u Me la* qui veillent auprès de lui pendant son sommeil et le protègent. Toutes ces divinités sont particulières à chaque homme, et on ne sait ce qu'elles deviennent avant sa naissance et après sa mort, à moins qu'elles ne naissent et meurent avec lui, ce qu'on ne sait pas. (notes inédites citées par Lemoine, 1997 : 61-62).

Seule la Dame des Âmes, tisseuse de vie, est absente des propos de mon interlocuteur². Les attributs de ces divinités (seins et porte-bébé) sont similaires à ceux des mères terrestres, et leurs rôles sont également identiques. Ce qu'on ne saisit pas très bien dans les propos du chamane de Natong, et qui semblait aussi échapper à Maspéro, est le type d'action de ces divinités et leurs destinataires : agissent-elles sur l'enfant lui-même ou sur ses principes vitaux, nourrissent-elles, en faisant « advenir » le lait, le nourrisson ou ses principes vitaux (*khwan*)?

La dimension éminemment temporelle de l'action de ces divinités est, elle, en tout cas avérée et elle apparaît encore plus nettement dans un rite visant à interrompre un flux de fausses couches, de morts à la naissance ou de morts en bas âge dont m'ont parlé mes hôtes :

« *Autrefois, me raconte Em Pan, quand un couple n'arrivait pas à élever (liang, « concevoir, prendre soin de ») des enfants, on faisait sen thai u thai lā (« la cérémonie pour changer le berceau, le porte-bébé³ »). Le mō mōt venait changer le berceau et le porte-bébé des phī khwan qui portent les phī khwan de l'enfant. Le berceau et le porte-bébé ont déjà servi, ils sont vieux, le mō mōt les jette et les remplace. »*

« *Pour Bounnoy et notre bru (qui ont perdu trois enfants à la suite de fausses couches), dit encore Aī Loun, si on faisait la vraie tradition, on demanderait au mō mōt de venir thai u thai lā. Le problème, c'est que les phī khwan de la femme de Bounnoy n'aiment pas porter, élever, avoir des enfants. C'est pour ça que ses enfants ne vivent pas. Phī Khwan tīm luk bo ao luk bo yāk ao luk ōk mā ko t'ai (Les phī khwan jettent les enfants, ils n'en veulent pas, les*

¹ On aimerait en savoir plus sur ce que Maspéro appelle dans ce passage les « mérites ». L'utilisation de ce terme dénote-t-elle une influence bouddhiste ? La singularité du concept de « mérite » serait alors d'opérer pendant le temps où la personne est encore en vie et non après sa mort pour lui assurer une renaissance plus prestigieuse.

² Je n'ai jamais entendu évoquer ce personnage durant mon séjour. En revanche, nous verrons plus loin (chapitre deux, chapitre huit) que la soie et le coton sous toutes leurs formes sont des métaphores de la vie.

³ Les termes utilisés par mes interlocuteurs et ceux de Maspéro, *ou* et *la*, sont les mêmes. Ils désignent respectivement le hamac (traduction de Maspéro) ou berceau (ma traduction) et l'écharpe (traduction de Maspéro) ou porte-bébé (ma traduction).

enfants sortent et meurent, sortent et meurent). Em Pan confectionnerait un porte-bébé et moi, je fabriquerais un berceau que le mō mōt donnerait aux phī khwan. Les phī khwan n'aiment pas la saleté, l'urine, les excréments, ils peuvent rendre les enfants malades et les faire mourir.

Ce peut être aussi à cause des phī khwan de Bounnoy, le mō mōt fait une divination (sieng beung), pour savoir. Il fait porter en balancier à celui dont les khwan ne veulent pas élever l'enfant, d'un côté plein de cailloux, de l'autre rien. C'est très difficile, on veut l'enlever, mais le mō mōt ne laisse pas faire. On doit supplier et promettre que la prochaine fois on élèvera très bien l'enfant pour qu'il grandisse. »

Des propos de Maspéro et du *mō mōt* de Natong à ceux de mes hôtes, un déplacement de l'identité des êtres évoqués semble, à première vue, s'être opéré : les divinités célestes qui veillent leur vie durant sur les nouveau-nés sont devenues des *phī khwan*, spécialisés dans le maternage, des mères terrestres de ces derniers. Ce glissement sémantique, me semble-t-il, vient souligner la fluidité des catégories d'êtres. Nous avons ainsi vu plus haut que *phī khwan* et *phī thān* relèvent d'une même catégorie et qu'il est même possible, si l'on suit Pottier, de voir dans les *phī khwan* des êtres célestes. En fait, il importe peu qu'une fois de plus les versions diffèrent, toutes nous parlent de la même chose :

Chaque être humain, objet d'une double création, céleste et terrestre, est pris en charge simultanément et dans sa multiplicité à la fois par des divinités célestes et/ou des *phī khwan* spécialistes et par ses parents terrestres. Si le rôle du père dans la formation du fœtus et dans l'attribution d'un influx vital apparaît, au vu des données exposées plus haut, imprécis, nous voyons à travers ce rituel d'infléchissement du caractère des *phī khwan* qu'il y participe en plein. L'impossibilité de la conception peut être attribuée aussi bien à la qualité médiocre des attributs (qui renvoient métaphoriquement à des aptitudes) des *khwan* de la mère qu'à la mauvaise volonté de ceux des deux parents. Dans ce dernier cas, c'est une nouvelle fois l'hypersensibilité des principes vitaux à la souillure, dont le nouveau-né, couvert des fluides féminins liés à sa vie intra-utérine et à l'accouchement, est éminemment porteur, qui est en cause. Au désir de maternité et de paternité, indissociable de la nécessité sociale d'être parents, peut venir s'opposer la volonté autonome de ces êtres versatiles et exigeants qui viennent un temps doter de vie les êtres humains.

Il est intéressant de noter que l'étiologie de la stérilité et/ou de l'incapacité à mettre au monde et à faire grandir des enfants se fonde au moins pour partie sur la psychologie des principes vitaux. Ce qui pourrait être une manière de reconnaître implicitement qu'il peut

exister des personnes qui ne désirent pas d'enfants. C'est d'ailleurs sur l'aptitude à materner qu'agit le rituel évoqué plus haut.

La mort et les rituels qui l'entourent parlent eux aussi, ainsi que nous allons le voir dans la section suivante, du destin de la personne et de ses composantes.

2.2. La mort : une lecture rétrospective du destin

Le 15 février 2000, alors que nous avons déjà dîné et nous trouvons dans la pièce principale de la maison de mon hôte, nous entendons tirer trois coups de fusil puis s'élever des plaintes. Aï Loun se tourne alors vers moi et me dit, aussi pragmatique qu'ironique : « Houn est mort. Tu dois être contente, tu vas avoir du travail. » Contente n'est pas vraiment le mot. Aïthao Houn, tuberculeux, a ces derniers temps beaucoup maigri et comme rapetissé. Je suis allée chaque jour passer un moment près de lui, ma main parfois serrée dans la sienne, bien que l'odeur de mort, au propre comme au figuré, qui émane aussi bien des lieux que de sa personne, me repousse, m'effraie et m'attriste considérablement. Le jour même, son épouse, Emthao Lon, m'avait confié que Houn s'inquiétait de mourir sans m'avoir dit tout ce que je désirais savoir. Et je ressens à cet instant précis, piquée par la phrase de Aï Loun, la très grande ironie de cet ultime présent : des funérailles t'ai dam qui, eu égard au statut du mort, seront célébrées en grande pompe. Cinq jours plus tard, un petit-fils naissait à son beau-frère, Aïthao Am, qui avait conduit pour lui les rites funéraires.

Les données nourrissant cette partie et les suivantes ont été pour une grande part empruntées à l'ethnographie des funérailles de Aïthao Houn, un notable du village, dont le récit complet ainsi qu'une chronologie figurent en annexe. Un rapide détour biographique sur ce personnage et sur son beau-frère, Am, qui fit fonction d'officiant pour les funérailles me semble nécessaire pour éclairer certains des éléments que j'utilise dans cette partie.

2.2.1. Les personnages de Houn et de Am

Avant que Aïthao Houn ne meure et que je ne réalise l'intrication des liens qui l'unissaient à Aïthao Am – à la fois son beau-frère (« époux de sa sœur », le père de sa bru et son voisin –, il me semblait déjà assez bien connaître les deux hommes.

Aĩthao Houn m'avait été présenté, lors d'un tout premier terrain en 1996, comme le détenteur de la tradition, *hīt khong*, t'ai dam. C'était déjà un vieil homme et il avait tout de l'informateur idéal, ou plutôt de l'informateur idéalisé. Appartenant au *sīng Lō Nōi* (clan patrilinéaire de statut élevé), lettré, il maîtrisait l'écriture t'ai dam et en transmettait le savoir aux rares hommes du village que cela intéressait encore. Il conservait les vieux manuscrits où étaient consignés des chants traditionnels t'ai dam, appelés *khap*, mais aussi des contes, mythes et légendes qu'il savait raconter dans leurs versions les plus longues. En bref, il était une référence toute désignée pour l'ignorant étranger et quêteur de savoir t'ai dam. Il avait toujours patiemment répondu à mes questions et je m'étais de mon côté efforcée, bien que mon intérêt se portât déjà plus sur la vie quotidienne et en particulier celle des enfants, de le solliciter régulièrement pour me parler rituels, mythologie ou encore organisation sociale traditionnelle.

Am et lui furent dès le début des interlocuteurs de référence. Là où Houn me faisait l'effet d'un raisonnable et érudit pilier du village, Am m'apparaissait comme vaguement marginal. Il ne faisait à l'évidence pas l'objet du même consensus que son parent, et pourtant ses récits avaient un piquant qui manquait à ceux de Aĩthao Houn. Il était parmi les rares habitants de Nākhām à me décrire en détail et avec un plaisir manifeste l'apparence et les actes des *Thān*, divinités célestes, mais surtout des *phī*, esprits. J'ai cru un moment que cette position marginale comme son ouverture à la connaissance du monde des esprits pouvaient être liées au fait que, à en croire de tardives confidences des villageois, il était lui-même un « esprit de la nuit », *phī khūn*. Ce *phī* est décrit par mes interlocuteurs comme un des deux ou trois types d'esprits qui sont aussi des êtres humains, ou, plus exactement, des *khon dī*, *khon hao*, « gens biens, gens [à] nous »¹. Cette identité, ou ce « personnage », qui se transmet de génération en génération, a la particularité d'avoir des pouvoirs considérables, aussi bien pour faire le bien que le mal, en vertu d'un type de connaissance lié à l'exercice de certaines formes de parole (formules, murmures, souffle), ce qu'on résume par cette expression : *hū kwām lai*

¹ Le plus connu de ces types d'esprit est le *phī pop*, est un « personnage » assez difficile à saisir. C'est à ma connaissance Pottier (1984, p. 109) qui en donne la description la plus complète et la plus ressemblante à l'image que m'en ont dressée les T'ai Dam : « Il s'agit d'un esprit malfaisant qui s'empare de la personnalité d'un individu qu'on considère dès lors comme un 'sorcier'. On appelle en fait 'phī' le sorcier lui-même, bien qu'il serait plus juste de désigner sous ce terme l'esprit qui est en lui. La transmission du pouvoir maléfique peut se faire par héritage (par exemple des parents aux enfants) ou bien par l'intermédiaire d'un objet reçu ou trouvé ayant antérieurement appartenu à un sorcier. C'est involontairement que la personne possédée par un *phī pop* devient nuisible : dès qu'elle éprouve le moindre sentiment d'hostilité, l'esprit malfaisant qu'elle héberge s'introduit dans le corps de la personne qui est l'objet de cette hostilité et dévore son foie. »

(savoir/connaître [le ou la] langage/parole beaucoup). Les *phī khūn*, sollicités pour leur capacité à réduire les fractures, sont craints parce qu'ils s'emparent des êtres les plus fragiles pour les dévorer, et parce qu'ils savent transformer les morts en animaux pour les manger ou en vendre la viande.

Il s'est en fait avéré que plusieurs villageois étaient suspectés d'être des *phī khūn* et non seulement le nom de Am était cité « sous le manteau » (car la diffamation est interdite et passible de punition), mais également celui de Houn...

2.2.2. Déterminer la cause de la mort : le cas de Houn

Toutes les morts ne sont pas égales, même dans le cas de personnes âgées comme Houn. Celui-ci, qui avait plus de soixante-dix ans au jour de sa mort, avait été victime d'une longue maladie, probablement une tuberculose d'après l'étiologie occidentale. Les derniers mois, sa toux lui causait de vives souffrances et il respirait avec de plus en plus de difficulté. Il s'était considérablement amaigri, parler lui causait peine, et il en était venu à appeler la mort de ses vœux. Les multiples traitements allopathiques qu'il avait essayés ne lui avaient apporté qu'un soulagement temporaire et le diagnostic posé par les infirmiers du village et les médecins du district laissait subsister un doute, somme toute plus important qu'un nom de maladie, quant à la cause de ses interminables souffrances. Finalement, voyant la fin approcher, ses proches avaient envoyé un des leurs, l'époux d'une fille de Am et nièce de Houn, à Namxé pour y consulter un devin (*mā mū*, « maître des jours »). Celui-ci s'y était donc rendu, muni d'une chemise appartenant au malade – qui le représenterait –, d'un œuf – dans lequel le devin lirait le destin – et d'une paire de bougies. La famille voulait savoir si les maux de Houn étaient causés par les *phī*. Si tel avait été le cas, on aurait fait venir le spécialiste rituel (*mā mot*) pour apaiser les esprits, se les concilier et leur reprendre les principes vitaux éventuellement capturés. Mais Houn se mourait d'une maladie qui ne devait rien aux *phī*. Le lendemain le vieux notable avait rendu son dernier souffle. Les souffrances prolongées du vieil homme avaient immédiatement été interprétées comme la vengeance punitive (*bāp*¹) des esprits des animaux sauvages que ce chasseur émérite avait tués. Durant ses funérailles, alors que ses

¹ Reinhorn (2001, p. 1273) rattache l'étymologie de ce terme au sanscrit et au pali *pāpa* et le traduit par « le péché, la faute, le mal, la mauvaise action ; pécheur, coupable, criminel ; faire des misères à quelqu'un, faire du mal, infliger la peine ». Rappelons que chez les populations bouddhisées le principe de non-violence interdit ou tout au moins désapprouve la mise à mort d'animaux, voir notamment Trankell (1995, p. 80). Il y a peut-être là un autre point de rencontre entre croyances animistes et croyances bouddhiques.

principes vitaux erraient encore parmi les vivants, ses fils avaient veillé à les protéger d'éventuelles attaques d'esprits d'animaux en tirant régulièrement des coups de fusil. Plusieurs mois après la mort de Houn, des villageois avaient suggéré que le vieil homme devait sa mort à la rupture de l'interdit de mariage par son fils Loun et sa nièce Tou¹.

Que la mort de Houn n'ait pas été, du moins sur le moment, interprétée comme ayant été causée par des *phī* ne signifiait pourtant pas qu'elle constituait l'aboutissement prévu, déterminé par les divinités, de sa vie. Am, auquel la position de plus ancien « preneur » de femme (*khūai kok*²) vivant conférait des obligations rituelles, avait donc, comme il est coutume, fabriqué une longue bougie avec du fil de coton taillé à la longueur du mort (du sommet de sa tête à ses pieds) et de la cire d'abeille. Cette bougie avait été fixée au niveau de la tête de Houn, puis allumée. Elle s'était entièrement consumée, indiquant par là que Houn avait bien vécu toutes les années qui lui avaient été imparties.

2.2.3. Principes et métaphores du déroulement et de la durée de vie

La vie à son commencement et la vie dans sa durée sont représentées chez les T'ai Dam par un ensemble de métaphores qui toutes renvoient, plus ou moins directement, à des végétaux. Dans les Dits de l'entremetteur, la grossesse de la femme est exprimée ainsi : « la bru aura une petite pousse de canne à sucre dans le corps », ce qui est l'aboutissement des vœux formulés au moment du mariage par les parents des deux côtés, maternels et paternels : « prenez la pousse, prenez les yeux, ayez de nombreuses filles et de multiples garçons. »

Aussi familières que puissent nous paraître ces métaphores, elles renvoient chez les T'ai Dam à des conceptions complexes et élaborées qui ont trait tant aux représentations de la fertilité qu'à celles de la vie en général. Ce sont ces dernières que Cầm Trọng tente de dégager et d'explicitier dans plusieurs de ses articles.

¹ Voir *infra*, chapitre quatre.

² Le terme *khūai* (le plus souvent en tant que suffixe) est celui par lequel on désigne et on nomme l'homme qui nous a pris une femme (le gendre, le beau-frère, l'époux d'une petite-fille, d'une nièce, etc.) ainsi que ses collatéraux de sexe masculin, alors que le terme *pae* désigne les femmes qui nous ont été données (la bru, la belle-sœur, l'épouse d'un neveu patrilatéral, d'un petit-fils, etc.) et ses collatéraux de sexe féminin (voir chapitre trois, et annexe, schémas I-1 à I-9-). Le mot *kok* signifie « aîné », mais aussi les racines (d'un arbre, de la chevelure) ou la base (d'une articulation, d'une surface comme la terrasse). Je m'explique également au chapitre trois sur mon usage des termes « preneur » et « donneur » de femme que je prends soin de mettre entre guillemets car nous ne sommes pas dans un système d'échanges généralisé.

Selon cet auteur (2003, p. 6), pour que les principes vitaux, *khwan*, puissent assurer la vitalité de la personne, ils doivent s'appuyer sur le *Minh* (« agent surnaturel chargé d'assurer l'existence de l'être »), sur le *Nen* (« agent surnaturel chargé de veiller à la vie, au développement et à la stabilité de l'âme ») et sur le *khó*¹ (« chemin de la vie ») (2005, p. 231). Ceux-ci représenteraient un principe abstrait – le « fondement de la vie » ou l'« espace de survie de l'âme » – concrétisé par une représentation matérielle (Cầm Trọng et Phan Hữu Dật, 2005, pp. 151-152).

Minh est la base, comme la surface plane de la terre qui héberge l'âme. *Nen* est le pilier, comme une pyramide, se dressant tout droit comme un jeune bambou *nó nen*. Le sommet du *Nen* est lié par un cordon invisible, *sai nen*, à un crochet, *khó nen*, aux cercles enchevêtrés et placé au *then bau*. La mort correspond à une rupture du cordon *Nen*, une cassure des nœuds *Nen* et des bambous *Nen*. Cette conception à propos de *Minh* et de *Nen* est corroborée par l'expression *Minh da nen tang* (c'est *Minh* qui crée et c'est *Nen* qui construit). Quelle merveille ! Deux idées représentées seulement par quatre mots collés ensemble ! d'abord, cela nous aide à concevoir deux directions de l'espace de vie dans l'univers où *Minh* est regardé comme l'espace immobile qui héberge l'âme humaine. En revanche, *Nen* représente l'espace dynamique, comme un bambou qui pousse, à savoir la vie, le destin.

De nombreux fils peuvent être tirés de cette description, même si les notions de *Minh* et de *Nen* ne sont quasiment pas apparues dans les propos de mes interlocuteurs². Rien de surprenant, tout d'abord, à ce que le fœtus apparaisse, à l'instar du *Nen*, qui est la vie, comme une pousse. D'ailleurs, Cầm Trọng écrit aussi (2005, p. 231) que les Thai anciens plantaient à côté de leur maison des bananiers et des cannes à sucre qui représentent le *minh* (la surface plane de la terre de plantation) et le *nen* du chef de la maisonnée et « portent le nom de l'âme *tôn cuôi minh, tôn oi khôn*³ ». Ce bosquet de bananiers et de cannes à sucre témoignait de la vitalité de la maisonnée, mais une autre représentation de celle-ci, évoquée par Cầm Trọng, est encore aujourd'hui centrale dans les représentations t'ai dam. « Les anciens, écrit-il, emploient des cierges de miel pour représenter le *minh*

¹ Ce terme, qui peut être traduit par « sort », « mauvais sort », « destin », « mauvais destin », est l'objet de transcriptions non homogènes par les traducteurs de Cầm Trọng. Je respecterai l'orthographe des extraits au sein des citations, mais m'en tiendrai à mon système de transcription dans les autres cas, à savoir. *khq*.

² Le *m̄ mot* de Natong m'a une fois cité le proverbe suivant : « *fā kwam nān, thān kwam tuang* » qu'avec l'aide de mon interprète et des gloses du spécialiste j'avais traduit par « Les célestes gardent la chaîne (le destin ?), les dieux gardent le comportement. »

³ « Bananier *minh*, canne à sucre *khwan* ».

nen. Si le *minh* est le pied du cierge, le *nen* est le tronc sur le plan vertical et l'âme est la flamme. »

Comment ne pas retrouver dans la bougie confectionnée à l'occasion des funérailles de Houn le *Minh* et le *Nen*, mais aussi le *khq* décrits par Cẩm Trọng ? Car le *khq*, « chemin de vie », est aussi représenté par un cordon (*xai khór*) ou par un « fil blanc très fragile » (2005, p. 231-232), dont les circonvolutions déterminent des étapes dans la vie des individus que les principes vitaux, sous la direction des divinités *Thần Khq*, sont tenus de suivre.

Toujours lors des funérailles de Houn, Am avait constitué, avec un écheveau de soie et un écheveau (*nãi*) de coton mêlés, longs d'une brassée, la *sãi chae*, « ligne du cœur ». La « ligne du cœur », d'abord posée, le premier jour des funérailles, sur le cercueil (*chong*) (annexe, photo I-7), avait le lendemain été emmenée au cimetière où une de ses extrémités avait été insérée dans la bouteille de sérum contenant les os du mort alors que l'autre s'élevait entre les pilotis de la maison et y entraît par la claire-voie du sol. C'est à travers elle, m'avaient expliqué les villageois, que respirent et circulent les principes vitaux du mort.

Là où la bougie représente clairement le destin de la personne, et entretient en cela des affinités évidentes avec le « chemin de vie » (*sãi khq*), la « ligne du cœur » (*sãi chae*) représente le flux vital, et évoque à la fois le *khq* comme cordon, et l'ensemble *minh-nen-khq* dont Cẩm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 153-154) disent encore :

La vie est comme un fil qui relie, en plusieurs étapes, la terre au ciel. Chaque étape est expérimentée extérieurement par des phénomènes, tels maladies, infirmités, catastrophes, joies et tristesses, réussites et échecs... Chaque étape s'appelle *kho* ou *khók*. D'après *kho*, la vie est un fil très fragile, qui peut être cassé à n'importe quel moment (*sai kho*).

Toujours selon Cẩm Trọng (2003, p. 6), le *minh* et le *nen* « sont mis en place dans la zone céleste où règne *Me Bâu* ou *Then Bâu*, créatrice de l'homme et de l'âme », alors que le *khq*, situé lui aussi dans la zone de la *Mã Bao*, dépend du *Thần Khq*, une divinité chargée de le générer. Le « chemin de vie » (*khq*) d'une personne peut être long ou court, paisible ou semé d'embûches. La divinité qui le génère n'est connue de mes interlocuteurs, et en particulier des spécialistes rituels, que comme une fauteuse de troubles qu'il est nécessaire de se concilier par des offrandes, notamment à l'occasion d'un rite dont nous aurons l'occasion de reparler : la « cérémonie pour dénouer le destin » (*sẽn kã khq*).

Si le bourgeon ou la pousse renvoient à la promesse de vie, la vie déjà là, dans sa continuité et dans sa durée, est représentée par un végétal transformé, le fil de coton. De même longueur que le mort¹, la bougie entretient avec celui-ci un rapport métonymique. Comme si la taille d'une personne, une fois capturée par le fil de coton, donnait aussi la mesure de son destin, de sa durée de vie, et permettait de la représenter dans son unicité.

3. La vie après la mort

3.1. Inégalités devant la mort

3.1.1. Mort de notables, mort de gens du commun

Houn était un notable, qui plus est membre d'un clan patrilinéaire au statut élevé, les Lō Nōi, qui se situent dans l'ordre hiérarchique juste au-dessous des Lō K'am. À ce titre, ses enfants et sa veuve ont veillé à lui offrir la cérémonie somptuaire qui seule permet l'accès aux villages célestes. Les points d'orgue de cette cérémonie sont la démonstration ostentatoire des biens textiles, le sacrifice d'un buffle, la crémation² et l'élévation d'une superstructure funéraire. D'après les villageois, plus une personne a été riche et plus son statut a été élevé, plus la cérémonie prend en importance. On a pu ainsi sacrifier pour des funérailles Lō K'am, dans le passé, jusqu'à huit buffles. Huit poteaux funéraires avaient alors été dressés et le nombre de drapeaux les ornant avait été multiplié en proportion. Au cimetière d'un des villages de Namtha, j'ai pu voir une tombe récente de femme comportant deux poteaux funéraires (photo I-58). On comprend que la richesse détermine en grande partie le destin du mort car seule la mise à mort d'un ou de plusieurs buffles permet de s'assurer l'aide de la collectivité qui sera remerciée par des festins, et seule cette collaboration, qui se compte en force et en temps de travail, mais aussi en argent, en pièces textiles, en volaille et en riz, permet la construction du bûcher et surtout de la

¹ Spiro (1970, p. 251, cité par B. Brac de la Perrière 2001) mentionne un rituel visant à séparer les principes vitaux du mort de ceux des vivants qui fait intervenir le placement dans le cercueil, avant la mise en terre, de cordes aussi longues que la taille des parents survivants.

² Des références anciennes (Diguet, 1908 ou encore Robert, 1941) ou plus récentes (Vo Thi Thuong, 2002) mentionnent que chez certains groupes t'ai (ceux dits « Tho » dans les sources anciennes, les T'ai Deng), les morts ne sont pas incinérés mais inhumés. Cependant Diguet (1908, p. 88) et Abadie (1924, p. 74) mentionnent la pratique t'ai dam, distincte de celle des autres groupes t'ai, de l'incinération des défunts. La pratique actuelle de la crémation chez les T'ai Dam du Laos peut alors difficilement être rapportée de manière ferme à l'influence bouddhiste.

À l'occasion des funérailles, le capital textile de la maisonnée du mort est sorti des coffres dans lesquels il est habituellement stocké. Des écheveaux de fil de coton blanc et quelques serviettes *khan firang* sont accrochés à des traverses le long des murs. De petites couvertures (*fā puk*), des coiffes (*fā piao*), d'autres serviettes *khan firang* et de grands coupons multicolores d'étoffe industrielle sont disposés les uns par-dessus les autres sur le cercueil dont les montants sont par ailleurs recouverts de tissu blanc (photos I-7 et 31). D'autre part, les enfants du mort mariés dans d'autres maisons sont tenus d'apporter chacun quatre bras (*vā*) de tissu blanc qui serviront à la réalisation de la *paraphernalia* funéraire. Une partie de ces pièces textiles, et tout le fil ici rassemblé en écheveaux sont produits sur le métier à tisser ou sur le rouet familial par les femmes de la maison (qui sont aussi bien les mères, les filles, que les brus). D'autres pièces, en particulier les coiffes et les serviettes *khan firang* qui couvrent le cercueil, sont entrées dans la maison en tant que prestations matrimoniales offertes par les brus aux membres du patrilignage de leurs époux. Bien que cela n'ait pas été le cas lors des funérailles de Houn, il semblerait que des proches du mort (non identifiés) puissent aussi apporter des pièces supplémentaires qu'ils récupèrent après la cérémonie (Gittinger 2004, p. 71). Qu'elles aient été produites sur place ou qu'elles viennent de l'extérieur, ces pièces textiles, qui n'ont encore jamais servi, sont stockées dans l'attente d'un usage domestique quotidien, d'un mariage ou de funérailles. Le désordre résultant de l'exposition d'artefacts textiles dispersés dans toute la maison au moment des funérailles a été interprété par M. Gittinger (*ibid.*) comme une représentation « [du] chaos associé à la mort ». Cette surabondance est aussi liée à une volonté d'affirmer la prospérité du mort, laquelle dépend en grande partie de l'étendue de son réseau familial. Pièces textiles et écheveaux viennent donc en quelque sorte redoubler et renforcer la présence des villageois venus participer à la cérémonie. Or la richesse d'une part, et la foule de l'autre sont considérées comme des remparts efficaces à l'intrusion d'esprits malveillants, rôdeurs inévitablement attirés par ces moments de faiblesse et de confusion que sont la naissance, la maladie et la mort.

superstructure. En dernière instance, ce qui conditionne l'accès du mort aux villages célestes est la crémation : elle permet de se présenter propre, pour ne pas dire pur, aux divinités célestes.

Dans le contexte actuel les pauvres n'ont pas accès aux villages célestes, seraient-ils Lō K'am. Ils sont simplement inhumés (photo I-59) et leurs principes vitaux ne vont pas plus loin que la zone intermédiaire qui sépare la terre du ciel (ce qui n'exclut nullement la répartition en trois groupes décrite ci-dessus).

Les funérailles de Houn ont donné à mon hôte l'occasion de gloser sur un thème qui le passionnait. Pédagogue, il a illustré ses propos avec des dessins qui serviront de point de départ à une description des mondes t'ai dam.

3.1.2. Morts d'enfants

Astuti (1998, p. 37) voit dans l'absence de rituels funéraires pour les enfants vezo de moins d'un an, et dans le fait qu'on se réfère à eux comme à des animaux, une expression, une preuve du fait que les nourrissons sont moins que des êtres humains (*less-than-human*). C'est aussi dans ce sens que j'avais interprété dans mon mémoire de maîtrise des données comparables concernant les enfants t'ai dam. En effet, si on demande aux villageois t'ai dam ce qu'ils font des enfants morts, ce que l'on s'entend d'abord dire est qu'ils les ont simplement jetés en forêt, comme des animaux. Or je voudrais montrer que ce n'est là, en fait, qu'une façon de parler, une manière de produire des « non-personnes » plus que d'affirmer la nature « inhumaine » des enfants. Nous verrons par ailleurs qu'il existe bel et bien des rituels funéraires destinés aux enfants et que ceux-ci sont, dans leur variabilité et en l'absence de rites de passage, un marqueur relativement précis des différents âges de la vie d'enfant.

Il me semble que ce qui est négligé par une lecture symbolique et doit en premier lieu être réévalué est la place des émotions dans l'expérience de la mort d'un enfant.

Il y a d'abord le sentiment de perte. Celui-ci est minimisé de toutes les manières possibles, et ce d'autant plus que la mort est précoce. Un accouchement de mort-né ou une fausse couche sont traités avant tout comme des accouchements. Ce sont les soins destinés à la parturiente qui sont centraux car, si l'enfant n'a pas survécu, la femme a dans tous les cas donné naissance. Ces soins sont semblables à ceux dont est entourée une mère dont l'enfant survit (qui seront décrits au chapitre deux). Très peu de place est laissée à l'expression du chagrin. Questionné à ce sujet lors de la troisième fausse couche

(à cinq mois de grossesse) de sa belle-fille, mon hôte commente : « Ce sont les morts qui pleurent, pas les vivants. Il n'est pas bon de pleurer. » Les conversations comme les gestes sont tournés vers ce qu'il y a à faire à l'instant présent et, dans une moindre mesure, sur ce qu'il faudra faire pour éviter une nouvelle fausse couche. L'absence de visibilité du chagrin est particulière à cette situation : la mort d'un adulte ou d'un enfant plus âgé est pleurée, mais les pleurs sont aussi une composante systématique du *song pae*, étape du mariage qui voit une jeune femme quitter sa maison pour celle de son époux.

L'attachement à l'enfant est un sentiment qui est volontairement suspendu à l'espérance de vie de celui-ci. On évite d'anticiper la survie d'un enfant en préparant son arrivée, ainsi les éléments du trousseau (chapeau, porte-bébé, chemise, couverture) du nouveau-né ne sont-ils cousus qu'après la naissance, et même, pour un premier enfant, seulement un mois après celle-ci. J'ai également été frappée par le visage neutre que présentent les nouvelles accouchées et par le décalage entre la naissance et le moment où elles tiennent, pour la première fois, le nourrisson dans leurs bras. La relation affective au nouveau-né semble se construire dans les heures et même dans les jours qui suivent l'accouchement. Nous verrons par exemple que la mise en place de l'allaitement est différée. S'il y a à ce délai des raisons multiples qui seront explicitées au chapitre cinq, cela a néanmoins pour conséquence de restreindre le temps et l'intensité du contact entre la mère et son nourrisson.

Ce qui est en question, me semble-t-il, n'est pas la réalité du ressenti de la jeune mère, joie ou chagrin selon les cas, mais, à travers l'adoption d'une posture réservée, indifférente, ou « suspendue », et le minimalisme du traitement rituel de la mort, la fabrication d'une « non personne » ou d'une « pas encore personne ». Le fait que les morts de jeunes enfants, les fausses couches et la mort intra-utérine soient très fréquemment interprétées comme l'expression du refus de vivre ou même du refus d'être une personne (*bq yāk pen k'on*) va dans ce sens. Cela permet finalement d'atténuer une souffrance que les gens attestent de multiples autres façons : une jeune femme qui a fait une fausse couche détourne les yeux quand je lui demande si elle a des enfants, un grand-père raconte le manque qu'on éprouve à la mort d'un enfant avec lequel on a dormi tous les jours, serait-ce durant quelques mois, une femme fait le compte de tous les enfants qu'ont perdus les gens de la génération de ses parents en soulignant combien leur vie était dure...

À la nécessité de dénier ce sentiment de perte s'ajoute aussi la prégnance du sentiment de peur. Les funérailles, nous l'avons vu, fabriquent des ancêtres mais aussi d'autres catégories d'esprits plutôt dangereuses vis-à-vis desquelles des actes rituels appropriés permettent de contenir le potentiel de malveillance. Or les enfants ne peuvent, par essence, devenir des ancêtres. Ils se muent intégralement au mieux en esprits du cimetière et au pire en esprits de naissance¹.

Dans tous les cas, leur mort précoce leur confère un pouvoir de nuisance considérable. Cette puissance hors du commun des esprits d'enfants morts tient à leur position dans un temps liminaire où naissance et mort sont rapprochées de façon indue, contre nature. On retrouve d'ailleurs des sentiments semblables envers les femmes mortes en couche. Par ailleurs, en tant qu'enfants, ces morts sont gouvernés par l'affect, or celui-ci ne trouve plus de destinataire. L'esprit du cimetière (*phī pā hāo*) que devient donc le petit mort cherche à capturer les principes vitaux de ses parents pour qu'ils viennent prendre soin de lui.

Les gestes qui entourent la mort d'un enfant, y compris dans leur économie, viennent là encore contenir la manifestation d'un attachement qui, construisant du lien, ferait du mort un être particulièrement dangereux. Le fait qu'on ne construise aucune sorte de superstructure au-dessus de la tombe des enfants, et ce jusqu'à l'âge de quinze ans, est associé à cette nécessité de se protéger de l'affect, décrit comme potentiellement dévorant, des petits morts. Rappelons que pour un mort adulte, qu'il soit inhumé ou brûlé, c'est une maison (où au moins un toit) qui abrite la tombe. En dotant les principes vitaux d'un enfant d'un tel abri, on susciterait chez eux le désir de le peupler, d'y recréer les conditions de vie qui étaient, ou qui auraient été, les siennes de son vivant.

Cependant, malgré cette absence de superstructure et un discours « général » qui minimise le rituel, les récits que les villageois font de la manière dont ils se sont occupés de leurs enfants morts révèlent une complexité inattendue.

Cette complexité naît à la fois d'une variabilité plutôt institutionnalisée du rituel qui est fonction de l'âge de l'enfant, et de l'expérience que chacun a vécue, ou que chacun fait revivre à travers sa narration, de cet événement. C'est pourquoi je ne m'en tiendrai pas à une version standard des funérailles d'enfant mais essaierai d'expliquer les disparités entre les récits par le recours à d'autres éléments de l'ethnographie.

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.4.2.



Photo I-1 Enterrement du fœtus issu de la fausse-couche de Hiang



Photo I-2 Hiang après sa fausse-couche, dans la position classique d'une nouvelle accouchée

Là où tous s'accordent, c'est sur le fait que, jusqu'à quinze ans¹, les enfants morts sont enterrés dans une partie du cimetière qui leur est réservée et qu'on ne construit pas de superstructure. Aucun sacrifice carné n'est fait à l'enfant de moins de un an, mais à partir de cet âge on peut tuer un poulet. Celui-ci est préparé de manière particulière : on ne le fait pas bouillir pour le plumer et pour le cuire, mais on le grille au feu. Ce mode de préparation tranche avec celui des sacrifices carnés faits notamment aux principes vitaux des vivants et aux ancêtres qui eux doivent être bouillis. Le poulet offert au petit mort n'est pas consommé par les vivants car « il a été touchée par les *phī* de l'enfant et est donc sale ». Cette mise au ban de la nourriture consommée par le mort ne concerne pas uniquement les enfants mais est générale et n'est levée que lorsque les principes vitaux ont été appelés à rejoindre l'autel aux ancêtres.

À partir de six ans, on peut, et cela est même souhaitable, sacrifier un cochon. Les familles les plus pauvres ne tuent qu'un poulet, mais cette offrande est considérée comme insuffisante pour un enfant déjà grand (« c'est déjà une petite personne »). Les parents du mort préparent un plateau à offrande (*pākhao*) sur lequel ils disposent un peu de viande, une partie du cœur et des poumons, du riz, un petit verre d'alcool de riz et des bougies. Le reste de la viande est cuisiné par les membres de la famille du mort aidée par les autres villageois, en principe une personne par maisonnée. Ce repas, qui n'a pas été servi aux principes vitaux du mort, sera consommé par les vivants après l'enterrement de l'enfant. Nous voyons donc se dessiner trois périodes : avant un an, de un an à six ans et de six à quinze ans.

Là où les versions diffèrent, c'est sur ce qui se passe précisément avant l'âge de un an. Commençons par évoquer les enfants mort-nés ou issus de fausses couches. Tant que l'embryon n'a pas forme humaine mais ressemble plus ou moins à un amas de sang, il est en effet simplement mis en terre. Les choses deviennent plus compliquées quand le terme est plus avancé et qu'hormis sa taille le fœtus ressemble vraiment à un nouveau-né. Là, une distinction est parfois faite entre le nouveau-né qui a respiré, ne serait-ce que quelques secondes, et celui qui était déjà mort à la naissance. Rituellement, cette distinction ne se traduit pas : le cadavre, enveloppé dans un sac plastique, est dans tous les cas emmené au cimetière où il est enterré profondément mais sans cérémonie. La tombe est recouverte d'épines pour éviter que les chiens ou les animaux sauvages ne viennent déterrer et manger le corps. Cependant, alors que certains disent que le mort,

¹ Quinze ans est l'âge à partir duquel une personne entre dans la comptage des travailleurs d'une maison.

n'ayant pas respiré et n'ayant pas acquis ses principes vitaux, est inoffensif, d'autres prennent soin (comme j'ai pu l'observer) d'inviter, à l'entrée du village, les *phī khwan* du mort, qui auraient pu les suivre, à regagner le cimetière.

Semblablement, j'ai parfois entendu dire que les mort-nés étaient enterrés sans rien, alors qu'un villageois, Lè, dont la fille a perdu un enfant de cette manière, me raconte que celui-ci a été habillé avec ses plus beaux vêtements, enveloppé dans un tissu et qu'on a déposé dans sa main un œuf bouilli, du riz et une moitié de bobine. D'autres personnes m'ont dit que l'œuf aussi pouvait être brisé. Dans les deux cas, il s'agit, à travers ce geste et les paroles qui l'accompagnent : « Si l'œuf [la bobine] est bien (*dī*), tu reviens, s'il est cassé, tu ne reviens pas », de prévenir une éventuelle renaissance. Cependant, d'après Am, si on suspecte que la mort du nourrisson a été causée par le retour d'un vieillard de la maison mort peu de temps avant la naissance, on se gardera même de lui donner du riz et un œuf. L'idée étant de convoier le bon message aux principes vitaux, en l'occurrence de ne pas reconnaître, à travers l'offrande de nourriture et le sentiment de compassion qui la motive (*īn dū*), le petit mort comme un des siens.

Pour la seule mort d'enfant dont j'ai été témoin, aucune offrande n'avait été faite au fœtus de cinq mois qui n'avait par ailleurs été ni lavé, ni vêtu, ni enveloppé dans un linge. J'ai noté précédemment le fait que les vêtements du nouveau-né ne sont, en principe, pas cousus avant sa naissance. Le récit de Lè contredit ce principe. On peut imaginer que, parlant de cette mort particulière (enfant mort-né), il me décrivait en fait un cas de mort d'enfant typique, mais il est tout aussi probable que chacun négocie avec les règles de manière à laisser place à ses sentiments. Les villageois parlent beaucoup de la compassion qu'ils éprouvent pour les petits morts dont les funérailles sont réduites à leur plus simple expression. Il arrive aussi qu'ils explicitent pleinement le décalage entre ce qui se fait habituellement pour un enfant de tel âge et ce qu'eux-mêmes ont fait en raison des sentiments qu'ils éprouvaient pour lui. Aī Loun m'a plusieurs fois conté dans ces termes l'histoire de la mort d'une de ses filles, alors âgée de six ans :

« Elle était encore plus belle que sa mère et très intelligente. Quand elle est morte, j'avais tellement pitié (īn dū) d'elle que je n'ai pas voulu qu'on l'enroule simplement dans une natte comme on le fait normalement, je lui ai fabriqué un cercueil. Je voulais la garder à la maison. Pendant cinq mois, j'ai été si malheureux que je ne tenais pas en place, j'allais à droite, à gauche pour oublier mon chagrin. J'écoutais tout le temps des cassettes de chants alternés (khap). Encore aujourd'hui, quand je vois ses compagnons de même âge (siao), j'ai du chagrin. Je ne peux m'empêcher de l'imaginer au même âge. »

On voit bien cependant qu'une norme unique n'émerge pas de ces différents types de discours (récits, commentaires, réponses à des questions) qui parfois se rejoignent et parfois se contredisent, de sorte qu'on ne peut pas non plus véritablement déduire du type de traitement rituel ou de son absence (prétendue ou réelle) une ontologie du fœtus et du nouveau-né.

L'ontologie du fœtus ne fait d'ailleurs véritablement système ni dans ce que les villageois racontent au sujet de la fabrication des enfants par des divinités célestes¹, ni dans ce savoir construit de manière empirique via l'expérience de fausses couches ou à travers l'observation des animaux (fœtus du poulet dans l'œuf ouvert en fin de couvée, ou encore fœtus de mammifère extrait d'une femelle tuée à la chasse).

Le discours flottant qui entoure le sort fait aux plus petits des morts laisse ouverte, au moins en ce qui concerne les mort-nés, la question posée au début de cette partie : dans quelle mesure les fœtus et les nouveau-nés sont-ils véritablement considérés comme des personnes, et, le cas échéant, à quoi doivent-ils ce statut ? Revenons sur la question des principes vitaux. Les villageois pensent-ils que le fœtus est déjà doté de principes vitaux ou que ceux-ci lui sont distribués par les divinités célestes au moment de l'accouchement ? De nombreuses paroles concernant la fabrication des enfants par les divinités célestes lient fabrication céleste et grossesse, alors que d'autres, moins fréquentes, évoquent la descente sur terre de l'enfant et l'associent à sa naissance. J'ai aussi plusieurs fois entendu dire que les enfants n'acquerraient leurs principes vitaux qu'après leur première respiration et leurs premiers cris. Cependant, nous avons aussi vu que les villageois envisageaient avec frayeur la possibilité que les principes vitaux d'une personne vivante puissent vouloir pénétrer le corps d'une femme enceinte pour se joindre à celui de l'enfant en gestation². Le rite de renouvellement des attributs des principes vitaux de la mère élevant (*liang*) l'enfant dans le ventre semble aussi suggérer la présence des *phī khwan in utero*³. Les grands-parents d'aujourd'hui racontent également qu'à la génération de leurs propres parents les fièvres terribles qui tuaient les jeunes enfants, qu'on attribue aujourd'hui à la piqûre des moustiques et qui sont d'ailleurs appelées « fièvre des moustiques » (paludisme), étaient liées à la communication que pouvait établir un enfant avec son cadet encore dans le ventre maternel. Les principes vitaux de l'aîné, disait-on, partaient rejoindre leur cadet pour jouer avec lui. J'ai enfin mentionné

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.

² Voir *supra*, ce chapitre, §1.2.

³ Voir *supra*, ce chapitre, §2.1.

que les villageois pensaient possibles certains apprentissages *in utero*, en l'occurrence ceux, non désirables, d'un caractère ou d'un comportement violents et colériques¹.

Tous ces éléments laissent penser que pour les T'ai Dam l'enfant dans le ventre est déjà doué d'une certaine forme d'intentionnalité et que celle-ci est, en tout cas pour partie, liée aux principes vitaux. Il ne faut sans doute pas chercher une cohérence là où, visiblement, il n'y en a guère. Les réponses apparemment contradictoires des villageois ne rendent peut-être compte que de la nécessité contingente d'expliquer quelque chose sur quoi il n'existe pas vraiment de théorie. Cependant une autre remarque de Am invite à la réflexion : avant la naissance, a-t-il dit en réponse à une de mes questions sur la vie intra-utérine, les principes vitaux de l'enfant sont « avec ceux de la mère ». C'est peut-être la séparation des *phī khwan* de l'enfant de ceux de sa mère au moment de l'accouchement, suivie par le premier cri et la constatation que la respiration s'est mise en place, qui fait du fœtus une personne distincte. Des données relatives au traitement des femmes mortes enceintes vont également dans ce sens. Le fœtus doit en effet être extrait du corps de sa mère et enterré à côté d'elle mais séparément car, dit-on, la force conjuguée de ces deux êtres en un seul corps fait de la mère décédée une *phī phāi* – esprit de femme morte en couche ou enceinte – particulièrement redoutable. Il s'agit donc, par l'extraction du fœtus, de séparer ce qui ne fait encore qu'un. Il faut encore noter qu'un homme qui meurt au cours de la grossesse de son épouse entre lui aussi dans la catégorie des *tāi phāi* et devient un *phī phāi*. On peut se demander dans quelle mesure cette « contagion » de la condition de la femme enceinte vers son époux ne provient pas de l'indistinction initiale des principes vitaux du fœtus qu'il partagerait non seulement avec sa mère, mais aussi avec son père.

Je reviendrai dans le troisième volet de ce travail sur le type de personnes que sont les enfants à différents moments de leur vie et en particulier sur l'articulation entre ce qu'ils savent penser et faire et ce dont les adultes les conçoivent comme étant capables. L'intentionnalité des principes vitaux et la part de la personne qu'ils occupent et font fonctionner sera également interrogée. Nous verrons notamment se dessiner deux lieux d'origine des affects et des émotions. L'un, ou plutôt les uns – les principes vitaux – sont à la fois attachés au et séparables du corps compris dans ses limites charnelles, l'autre, inséparable de ces dernières, est le cœur. Je poserai la question du rôle de ces deux « lieux » de production des émotions dans le processus d'apprentissage et dans la production des personnes.

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.1

3.1.3. Poursuite et signes du deuil

La tombe du mort n'est plus visitée après le dernier repas qui est amené aux principes vitaux du défunt, le jour suivant sa construction, par le fils aîné. La superstructure si élaborée et dont la construction a nécessité le travail intense de l'ensemble de la communauté villageoise n'est pas entretenue, elle finit par s'écrouler et devient peu à peu indissociable de la végétation anarchique du cimetière (photo I-20).

Dans la maison du mort et parmi les siens, la fin des funérailles ne marque cependant ni la fin du deuil (*t'ok*) ni la fin des devoirs qui doivent être rendus au défunt.

Deux rites se succèdent assez rapidement dans la maison du mort. Le premier vise en fait les villageois. Ceux-ci, qui ont participé à l'organisation des funérailles et ont fait courir à leurs principes vitaux des risques importants doivent être remerciés et protégés. C'est pourquoi la famille du mort organise, dès qu'elle le peut, un rappel des principes vitaux (*sūkhwan*). Dans le cas de Houn, c'est deux jours après la fin des funérailles que la veuve et les siens ont tué le cochon et invité les villageois à venir se faire « nouer les poignets » (*mat khān*), autrement dit, à attacher fermement à leur corps leurs *khwan*. Ce jour est, incidemment, aussi celui qui a vu naître le petit-fils de Am.

Le second rite, qui consiste à inviter les principes vitaux (*phī khwan*) du mort à venir occuper l'autel aux ancêtres, se déroule obligatoirement dix jours après la fin des funérailles. La semaine *t'ai dam* comporte un cycle de deux fois cinq jours dont le premier jour, *mā hāi*, et le cinquième, *mā huang*, sont chômés. La fin des funérailles marque donc pour la famille du mort le début de son propre cycle ponctué par le culte hebdomadaire aux ancêtres (*patthong*) qui revient tous les dix jours. Le jour *patthong* n'est pas fixé une fois pour toutes mais change à chaque décès de chef de maisonnée. À l'occasion de *patthong*, un repas prélevé sur les aliments disponibles dans la maison ce jour-là est porté aux ancêtres qui sont invités à le consommer. Il arrive qu'une fois les ancêtres rassasiés – ils se nourrissent du fumet – les enfants de la maison mangent les restes.

L'année suivant le décès, les habitants de la maison du mort portent les vêtements de deuil (*sūa t'ok*) qui sont teints à l'indigo, d'abord très clair puis de plus en plus foncé. Pendant cette période de deuil, ils leur est interdit de se marier et de construire une maison. Pendant trois mois, ils n'ont pas le droit de faire la fête, de danser, de chanter et de chasser. Ils ne peuvent pas non plus boire l'alcool de jarre au chalumeau qui rappelle la « ligne du cœur » : ils aspireraient alors les principes vitaux du mort. La veuve, qui a défait son chignon et laissé pendre ses cheveux durant les funérailles, les noue désormais

sur la nuque comme le font les jeunes filles et les femmes célibataires. Les hommes proches du mort ne doivent pas se couper les cheveux.

Cette série d'interdits et d'obligations porte en t'ai dam le nom de *k'am t'ok*, « interdits du deuil ». La signification du mot *t'ok* ne se limite pas cependant aux aspects institutionnels du deuil. Il désigne également le chagrin éprouvé à la perte d'un proche. Ce chagrin touchait la veuve de Houn de manière frappante. Petite femme menue, elle avait énormément maigri à la mort de son époux jusqu'à n'avoir littéralement plus que la peau sur les os. Son visage aussi était marqué, creusé, triste et vieilli.

La mort d'un parent aimé, même si les rites lui permettant de perdurer sous la forme d'esprit ont été correctement rendus et que, de ce fait, quelque chose de lui reste présent, engendre un fort sentiment de perte et de manque. Ainsi, une femme, déjà plusieurs fois grand-mère, pleurait-elle encore la mort de son père plusieurs années après. J'avais filmé le vieil homme avant sa mort, et elle souhaitait avoir chez elle une copie de ces images pour pouvoir, à l'occasion, les regarder. Quand je suis revenue à Nākhām en octobre 2004, le frère aîné de Loun, Tyua, s'est jeté dans mes bras en pleurant. Quelque temps après mon départ, le premier de ses petits-fils, âgé de douze ans, était mort. En me voyant à nouveau au village après trois ans d'absence, c'est comme s'il le voyait, là, devant ses yeux. Son chagrin à la perte de cet enfant fut si profond que ses proches s'en sont inquiétés et l'ont même tancé : « Comme il y a un temps pour naître, il y a un temps pour mourir », lui ont-ils tous répété. Il allait mieux pendant un temps, puis le chagrin revenait. Partout où il se rendait, dans le village, dans les rizières, en forêt, il voyait son petit-fils. Il croyait l'apercevoir dans chaque groupe d'écoliers qui croisait son chemin. Sa peine ne s'est apaisée que le jour où il a fait ce rêve :

« Les phī hūan, mon père, ma mère, sont venus me gronder. Ils ont mis leur doigt sur mon œil et m'ont dit : 'Là, en bas, ce n'est pas ton fils ? Alors pourquoi es-tu triste ? Il y a un temps pour naître et un temps pour mourir !' Je leur ai répondu que c'était vrai, mais que je ne savais pourquoi je restais inconsolable. Je leur ai montré ma nuque, comme ça, je l'ai courbée et frappée avec ma main. Je leur ai dit 'Allez, vous pouvez me frapper. Frappez moi !' Mais ils n'ont pas frappé. Après ce rêve, j'ai fait venir mes parents et je le leur ai raconté. Depuis, ça va mieux. »

J'ai également mentionné plus haut le chagrin persistant de Aī Loun à la suite de la mort de sa fille.

À travers les récits de deuil qui m'ont été faits et dont ceux-ci sont représentatifs, j'ai à la fois perçu, palpé presque, la qualité du chagrin éprouvé, et à la fois réalisé que

l'expression des sentiments obéissait bien en partie, comme l'écrivait Mauss (1921) à des stéréotypes culturels¹. Outre le désir d'isolement évoqué par tous, ce qui m'a particulièrement frappée est la présence du mort, à travers de fréquentes apparitions, dans l'espace occupé par les vivants. Cette capacité à voir les morts parmi les vivants est congruente avec une représentation des différents « existants »² (humains, esprits, divinités, principes vitaux) et des mondes qu'ils occupent où la continuité prime sur la rupture.

3.2. Devenir de la personne après la mort

Les funérailles ont pour objectif explicite de permettre aux principes vitaux (*phī khwan*) du défunt, qui se séparent en trois groupes selon leur répartition dans le corps, de poursuivre leur existence sous une nouvelle forme et dans de nouveaux lieux. Il n'y a pas consensus dans les sources écrites sur la répartition des principes vitaux dans les trois lieux que sont le cimetière, l'autel aux ancêtres et les villages des morts (tableau I-1). Quant à mes interlocuteurs, aucun n'a su me faire part du système, s'il en existe un, qui régit cette distribution.

La seule chose que les villageois m'aient affirmée avec certitude est que ce sont les principes vitaux de la tête qui viennent occuper l'autel aux ancêtres. Un indice de cette répartition est cependant présent dans la manière dont les proches du mort disposent de ce qu'il reste des ossements après la crémation. Ceux-ci sont en effet séparés en deux groupes avant d'être inhumés. Ceux du haut du corps (crâne, tête, épaules, sternum et côtes) et des extrémités (mains et pieds) sont déposés dans une jarre ou dans une bouteille où l'on placera également la « ligne du cœur »³. Ceux du bas du corps et des jambes sont mis dans un sac de coton qui reste ouvert. Il est fort probable que ce tri des ossements corresponde à une répartition des principes vitaux. La « ligne du cœur » a en effet été décrite comme le moyen par lequel les principes vitaux du défunt peuvent à la fois

¹ « Nous venons de le démontrer : une catégorie considérable d'expressions orales de sentiments et d'émotions n'a rien que de collectif, dans un nombre très grand de populations, répandues sur tout un continent. Disons tout de suite que ce caractère collectif ne nuit en rien à l'intensité des sentiments, bien au contraire » (Mauss 1921, p. 8).

² Pour reprendre la terminologie de Descola, 2005.

³ Archaimbault (1973, p. 168) décrit une pratique similaire pour les funérailles lao. Les ossements recueillis après la crémation avec une pince de bambou sont rincés à l'eau claire puis introduits dans une jarre au goulot de laquelle est noué un fil de coton. Les bonzes tiennent ce « fil conducteur qui transmettra les mérites au défunt ».

circuler et respirer. Ce pourrait bien être ceux-ci qui s'élèvent vers les villages des morts et/ou partent occuper l'autel familial. Le sac, ouvert, mais enfoui sous terre et privé de lien avec l'air libre, rassemblerait quant à lui les principes vitaux devenus esprits du cimetière, *phī pā hēo*.

Ce lien des os avec les principes vitaux suggère également l'idée que la nature des *khwan* n'est pas purement spirituelle, et même, pour aller plus loin, qu'ils sont intrinsèquement liés à la personne sous sa forme physique. Si le corps se désintègre bien après la mort, celle-ci ne signifie pas pour autant que n'en subsiste qu'une forme d'existence désindividualisée¹. Quelle que soit leur destination, les principes vitaux conservent en réalité leur identité.

Ceux qui sont invités à rejoindre l'autel aux ancêtres de la famille patronymique sont appelés *phī hūran*, esprits protecteurs de la maisonnée, ou encore, esprits de père et mère.

	Maspéro	Lafont	Câm Trọng	Pitiphat	Prachan Rakpong
Cimetière	surveille le corps tout entier ; os	Cuisses, genoux ; plante des pieds ; bras ; mains ; chevilles ; poignets ; orteils ; doigts ; coudes ; fesses ; hanches	Mains et pieds		Zone du mouvement dont pieds et mains
Maison/Autel aux Ancêtres	Sommet de la tête ; mains	Crâne (?) ; front ; bouche ; nez ; cou ; poumons ; foie ; épaules ; homoplates ; poitrine ; aisselles ; pectoraux ; côtes ; taille	"chef" ou du sommet de la tête, "gouverne le corps tout entier"	Tête	Zone de la perception autour de la tête ou du haut du corps
Villages célestes	Travaille à la rizière ; tête ; pieds ; yeux	Crâne (?) ; yeux ; oreilles, cœur ; estomac ; intestins	?	Corps	Zone du torse

Tableau I-1 Répartition des principes vitaux après la mort selon quatre auteurs

Cette dernière dénomination exprime bien la persistance par-delà la mort de la position occupée antérieurement. Lorsque le chef de la maisonnée rend un culte à ses ancêtres, il les nomme individuellement, jusqu'à la troisième génération ascendante, par le terme de parenté qui les désignait de leur vivant. Ce faisant, il fait référence à des personnes dont il

¹ Contrairement à ce qu'affirme Pottier (2007, p. 48) au sujet du système des principes vitaux chez les T'ai non bouddhisés : « (...) une telle conception est très différente de la doctrine de la métempsycose, puisque chaque groupe d'âmes qui anime un corps constitue une combinaison inédite, et qu'après la mort d'un être humain, rien ne subsiste de ce qui constituait son individualité en tant que sujet. »

connaît l'histoire et le nom personnel. Un spécialiste rituel de Natong m'a même affirmé que le nom personnel était en fait le terme d'adresse retenu pour l'esprit de l'ancêtre invoqué. Notons au passage que le mort continue à être désigné par son nom personnel pendant ses funérailles. Les ancêtres invoqués lors des rituels incluent les collatéraux en ligne paternelle et leurs épouses. En apparence contradiction avec les pratiques observées lors du culte annuel aux ancêtres, où l'on entend l'officiant inviter jusqu'aux esprits des arrière-arrière-grands-parents, Am prétend que seules deux générations de parents occupent simultanément l'autel aux ancêtres. La mort d'un petit-fils devenu chef de maisonnerie chasserait ainsi l'esprit du grand-père qui monterait alors dans les villages célestes pour y rejoindre la communauté des *thæn sing*, divinités des clans patrilinéaires¹. Mon hôte, quant à lui, affirme que la profondeur générationnelle de l'invocation dépend à la fois de la mémoire qu'on en a et des sentiments que le chef de maisonnerie éprouve pour ses ancêtres. Le fait de les appeler individuellement et par leur nom personnel témoigne de la compassion (*īn dū*) qu'on éprouve encore pour eux en tant que personnes. Les deux discours, celui de Am et celui de Loun, ne me paraissent pas contradictoires : l'un parle de la dimension institutionnelle de l'ancestralité, l'autre de sa dimension affective.

On peut voir dans ces deux cas l'affirmation de la continuité des liens malgré la discontinuité présumée des mondes (monde des vivants/monde des morts ; monde d'en bas/monde d'en haut). Les esprits protecteurs de la maisonnerie peuvent d'ailleurs circuler, volontairement ou forcés, entre l'espace qu'ils occupent sur terre dans la maison de leurs descendants et l'espace céleste où demeurent les divinités protectrices du clan patrilinéaire. Ainsi, les deux premiers mois de l'année t'ai dam, *dūan chang* et *dūan nī*, les ancêtres des Lō K'am montent au ciel rendre un culte aux divinités du clan patrilinéaire, qui sont en fait *leurs* ancêtres. Ils laissent alors l'autel vacant, de sorte qu'il n'est pas possible, par exemple, de prévoir à cette saison le grand culte annuel aux ancêtres, *sēn hūan*. Il peut aussi arriver que des divinités célestes, mécontentes, capturent les ancêtres qui, à leur tour, pour attirer leur attention, rendent leurs descendants malades. Le spécialiste rituel (*mā mqt*) devra alors monter dans les villages célestes obtenir leur libération et les guider sur le chemin du retour.

Le deuxième groupe de principes vitaux gagne les villages des morts qui sont situés, selon le statut et la richesse du mort, soit à la lisière du ciel et de la terre, soit plus haut

¹ Bourlet (1907, p. 627-628) écrit : « On sait que toute âme thay monte au ciel. Il en reste pourtant toujours une sur cette terre pour protéger les siens. C'est l'âme du dernier ancêtre décédé dans la famille ; elle attend que celle d'un de ses descendants vienne l'y remplacer pour s'élever à son tour vers les demeures éthérées. »

dans le ciel. Qu'ils y demeurent éternellement, comme cela semble être le cas pour les Lō K'am (Maspéro 1971, p. 272) ou qu'ils finissent, plusieurs centaines d'années plus tard, par se dissocier à nouveau pour devenir chenilles, puis mousse (*ibid.*), leur vie dans ces villages ressemble à celle qu'ils menaient sur terre. Ils y retrouvent ainsi non seulement leur mode de vie, mais aussi leurs parents avec lesquels ils vivent comme du temps de leur vie terrestre.

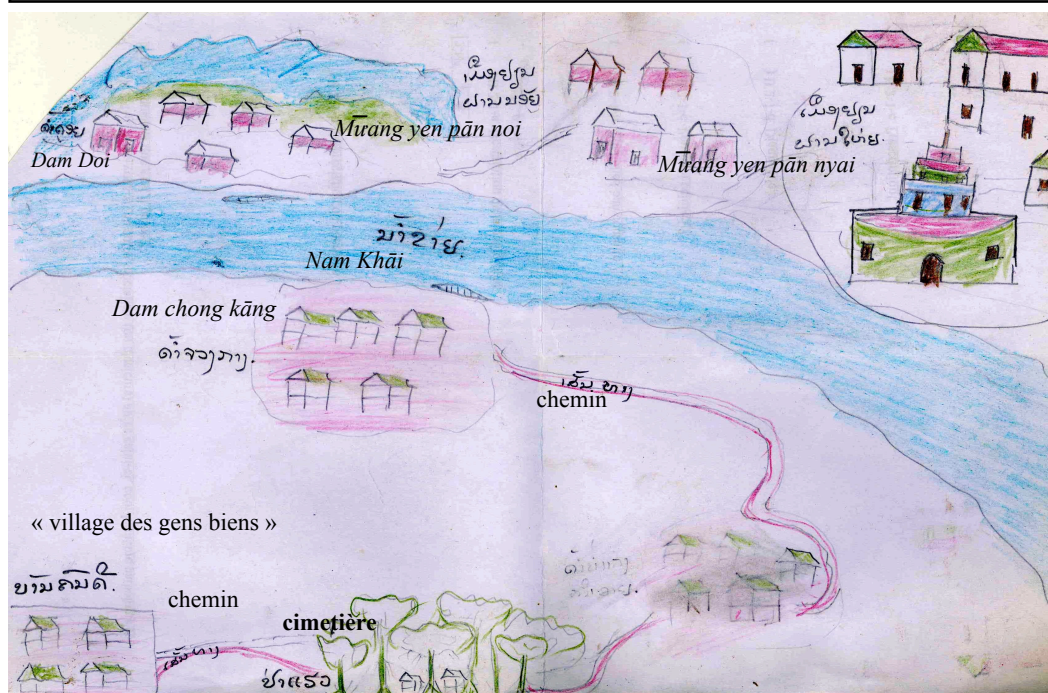
Le dernier groupe de principes vitaux demeurent au cimetière où ils deviennent les esprits du cimetière, *phī pā hāo*. D'après Maspéro (1970, p. 270), ils « habitent dans la tombe avec le cadavre et y vivent sous les ordres du dieu du village, *fi-ban* », ce qui tendrait à confirmer l'hypothèse formée plus haut au sujet des *khwan* attachés aux ossements du bas du corps. Il n'apparaît pas de manière explicite dans les propos des villageois de Nākhām que les esprits du cimetière vivent sous l'autorité de l'esprit protecteur du village (*phī bān*), mais on peut néanmoins supposer que tel est le cas. En effet, selon mes interlocuteurs, l'esprit protecteur du village serait une concrétion des principes vitaux des chefs de village morts en fonction. Il ne serait pas étonnant que cet esprit exerce son autorité sur le cimetière, domaine occupé par les morts sur la terre. Par ailleurs, des croyances relatives à certains esprits de malemort, les *phī mā kāt*, « esprits des mères de naissance », évoquent l'existence au cimetière de villages où ceux-ci résident avec leurs enfants, les *phī kāt*.

Quoi qu'il en soit, les esprits du cimetière sont ceux pour lesquels la persistance au-delà de la mort de l'individualité est la moins bien affirmée. Elle n'est pourtant pas totalement absente, ainsi qu'en témoigne une des explications notée plus haut¹ concernant le traitement des enfants morts : on ne construit pas de toit au-dessus de leur tombe pour éviter que « *les principes vitaux de l'enfant essaient de faire venir ceux de ses parents pour veiller sur la maison* ». Ce lien de parenté mémorisé par les principes vitaux témoigne une fois encore de la continuité de la personne à travers la survie de ses *khwan*.

¹ Voir *supra*, § 3.1.3.

3.3. Passage du monde des êtres humains au monde des morts selon Aī Loun

« Les morts, c'est très important pour les T'ai. Si on peut, on leur offre un cheval ou un oiseau pour passer le grand fleuve et aller dans les villages célestes. »



Dessin I-1 Carte des mondes terrestre et céleste, par Aī Loun

Le dessin de Aī Loun (dessin I-1) cartographie le cheminement qui mène du village des vivants aux villages peuplés par les *phī khwan*, principes vitaux des morts.

Dans le coin inférieur gauche se trouve le village des êtres humains, *bān khon dī* (litt. « village gens bien »). Un chemin, *sēn thāng*, conduit au cimetière (*pā hāo*¹) représenté par une forêt dans laquelle on entrevoit quelques maisons sur pilotis : superstructures funéraires des morts aisés ou de haut statut ayant eu droit à une crémation, les « maisons du cimetière » (*hūan pā hāo*). À partir du cimetière, le chemin s'élève vers le ciel jusqu'à un premier village que Aī Loun a représenté sans fioritures, et qui se nomme *Dam chong*

¹ *Pā* signifie « forêt », mais le terme *hāo* est plus difficile à traduire. Si on suit Reinhorn (2001, p. 1871), il signifierait : « a. desséché, fané, flétri, flasque ; v. se faner, se dessécher ». Mais selon Baccam Don *et al.*, le *hāo* entrant dans la composition de la locution nominale *pā hāo* ne porte pas la même consonne initiale que le *hāo* signifiant desséché, etc. Pour Prachan Rakpong (2000, p. 68) : « *Hiew refers to the paraphernalia used in the T'ai Dam funerals.* » C'est également ainsi que les T'ai Dam de Nākhām définissent ce terme.

kāng. Mes données sur le peuplement de ce village sont contradictoires. Les principes vitaux des personnes les plus pauvres, qui, n'ayant pu s'offrir des funérailles de la grande tradition, *hīt nyae*, ont été simplement inhumées, résident pour une part au cimetière et pour une autre dans des lieux intermédiaires, « avant *M̄rang Fā* ». *Dam chong kāng* pourrait être ce lieu. Cependant un spécialiste des rituels de guérison (*m̄ mor*) de Natong a nommément associé ce village avec le lieu de résidence des *phī khwan khon yū*, doubles des principes vitaux des personnes vivantes.

Après ce village intermédiaire se trouve le grand fleuve *Nām Khāi* et, au-delà, *M̄rang Fā*. Les *khwan* des morts qui se rendent dans les villages célestes franchissent la *Nām Khāi* avec l'aide d'un canard qui leur sert de véhicule.

M̄rang Fā est composé de plusieurs strates dont trois ou quatre, selon les auteurs et leurs informateurs, sont occupées par les villages des morts. D'après Lafont (1955, p. 804) :

Ces villages sont au nombre de quatre : *Lam Loī*, *Giên Pan Noi*, *Giên Pan Luong* et *Tup Hoang No Fa*. Les âmes des défunts s'installent dans l'un de ces villages, suivant une règle très stricte : à *Lam Loī* vont les âmes des simples habitants et des enfants morts avant l'âge de cinq ans ; à *Giên Pan Noi*, on trouve les âmes des petits notables, donc des *l̄q*, à *Giên Pan Luong*, ne vont que les âmes de la famille *l̄q-Kam*, et *Tup Hoang No Fa* est la résidence des âmes des seuls grands notables *l̄q-Kam*.

Sur son dessin, Aī Loun n'a représenté que les trois premiers villages. Dans le premier, *Dam Doi*¹, vivent les *phī khwan* des morts de bas statut à qui leurs descendants ont pu offrir une crémation.

Les deux villages *Yen Phān Noi* et *Yen Phān Nyae* accueillent les *khwan* des *L̄q K'am*, mais là encore seulement s'il y a eu crémation. À *Dam Doi*, les *khwan* travaillent pour se nourrir comme sur terre, ils cultivent les rizières, font des jardins, élèvent du bétail. Les villages *L̄q K'am*, en revanche, situés tout près du royaume des divinités célestes, ressemblent à une grande ville comme Vientiane où l'on trouve abondance d'or et d'argent et où la vie est facile.

La description de *M̄rang Fā* par Aī Loun est très proche de celles, rapportées par Maspéro et Lafont, dans lesquelles le statut apparaît comme le principe distinctif du peuplement du monde d'en haut.

¹ La prononciation de la consomme occlusive « d » est, dans la langue t'ai dam telle qu'elle est parlée au nord du Laos, latéralisée et se situe entre le « d » et le « l ».

Grant Evans (1991), qui a travaillé parmi des T'ai Dam de Houaphan (province laotienne située à la frontière nord-est du Viêt Nam), note quant à lui une évolution des pratiques et des représentations concernant les funérailles et le devenir des *khwan* après la mort. Pour lui, l'influence des complexes religieux chinois, vietnamiens ou, au Laos, du bouddhisme theravada, les migrations depuis le sol d'origine des T'ai, le changement de régime politique pourraient avoir contribué à introduire, au fil du temps, des variations et un certain flou dans les représentations. L'accès aux villages célestes ne serait ainsi plus seulement fonction du statut – certains de ses interlocuteurs ont d'ailleurs mentionné l'existence d'un village unique – mais aussi de la richesse du mort et de sa famille ainsi que des mérites accumulés pendant le séjour terrestre. Evans souligne également que les gens du commun ont du monde céleste une vision moins précise et moins complexe que les spécialistes religieux et les descendants de l'ancienne aristocratie. Il semble regretter que le seul point de vue de l'élite ait été retenu par ses prédécesseurs et il suggère que les représentations dont ils se sont faits les porte-parole pourraient ne pas être aussi bien partagées qu'ils le laissent accroire. Par ailleurs, l'abandon dans cette région du savoir écrit – d'après l'auteur, plus personne ne connaît l'écriture t'ai dam – serait un autre facteur d'appauvrissement de la grande tradition (*hīt nyae*) t'ai dam.

En ce qui concerne Aī Loun et Nākhām, il faut souligner que l'héritier du fondateur de Nākhām est un lettré (il connaît l'écriture t'ai dam et consigne lui-même des chants et des textes traditionnels sur des cahiers) qui, malgré son obédience au parti communiste, a un immense respect pour les traditions de son peuple. Sans doute est-il plus à même que d'autres villageois de formuler à leur sujet un savoir précis, mais, dans la mesure où les pratiques perdurent, la question de leur validité ne me semble pas se poser. Si le savoir propositionnel n'est pas partagé, le savoir procédural, lui, l'est absolument. Nous voyons cependant que, comme à Houaphan, les T'ai Dam de Nākhām ont associé aux prérogatives du statut celles de la richesse. Pour accéder aux villages célestes, il faut pouvoir « payer » la traversée de la *Nām Khāi*, être doté de la monture appropriée, avoir de l'argent et des biens. Seuls les rites funéraires somptuaires liés à la crémation : sacrifice d'un ou de plusieurs buffles, construction d'une superstructure funéraire et des poteaux funéraires par lesquels les *khwan* s'élèvent jusqu'à *Mīrang Fā*, permettent aux principes vitaux du mort de se présenter dans les villages célestes. De telles funérailles et leurs préparatifs mobilisent toute la communauté villageoise et nécessitent un capital élevé en bétail, en riz et en matériaux textiles.

Pas de « révolution au paradis¹ » pour les T'ai de Nākhām et, si l'ordre des statuts s'est quelque peu effacé dans le monde terrestre, il perdure au Ciel. Quant à une société égalitaire, elle n'existe ni sur terre ni dans le monde d'en haut, la distinction par la richesse, si elle n'en est certainement pas à créer des différences de classes, est un fait bien affirmé.

Le principe qui prévaut dans l'organisation des villages célestes et pré-célestes est d'ordre hiérarchique et il s'exprime dans la verticalité. Le dessin de Aī Loun en rend parfaitement compte tout en restant néanmoins une représentation plus simple des mondes t'ai dam que celle qu'on peut trouver ailleurs.

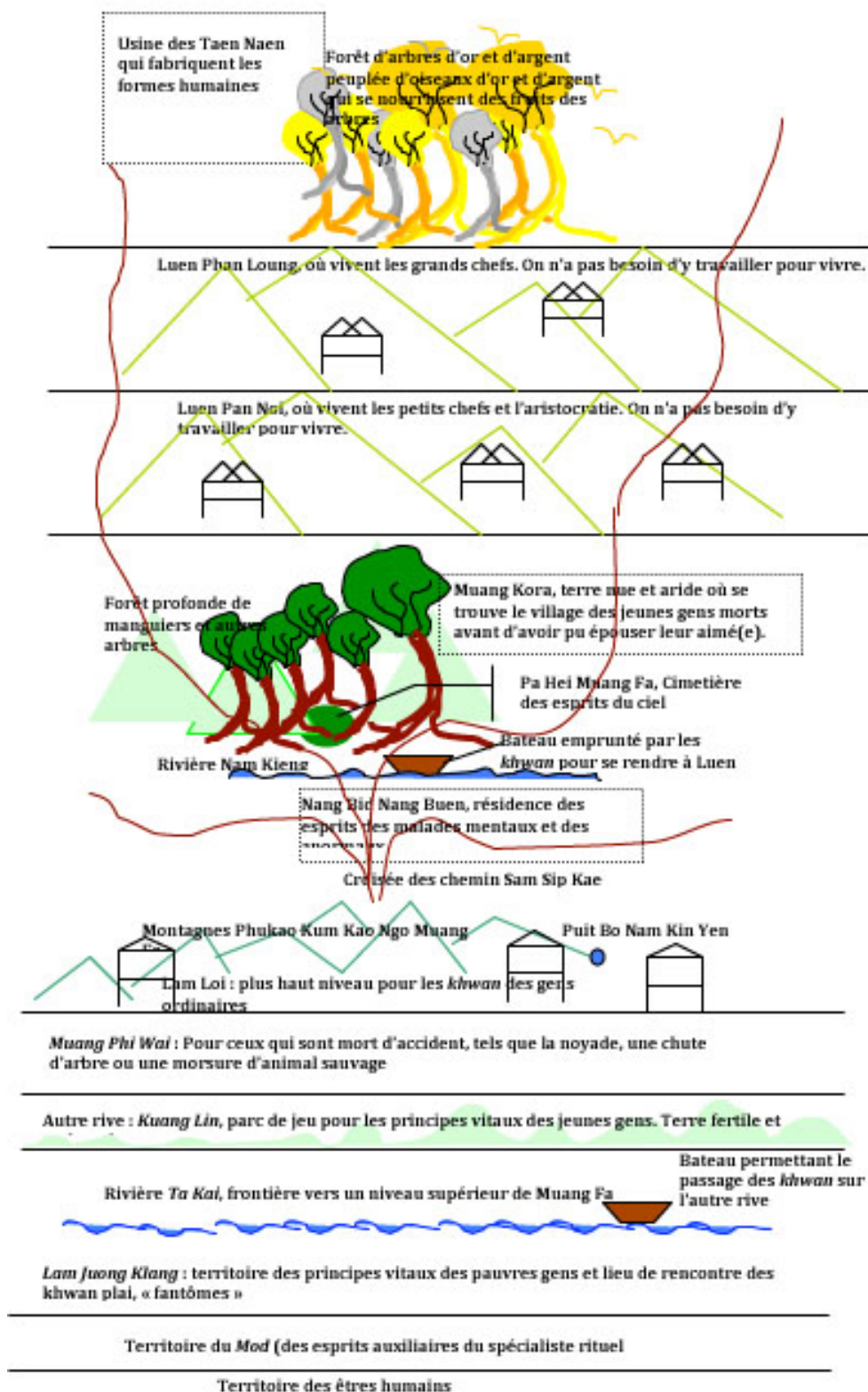
Ainsi, les villages intermédiaires où résident les esprits auxiliaires (*phī mqt*) des spécialistes rituels (*mā mqt*) décrits pour les T'ai Dæng par Robert (1941, p. 34) et par Vo Thi Thüng (2002, pp. 126-144) et pour les T'ai Dam par Pitiphat (1980, p. 35) n'y figurent pas.

Les villes des divinités célestes, dont Loun explique par ailleurs qu'elles se situent juste à côté de celle réservée aux Lō K'am (*Mīrang yen pān nyai*) ne sont pas non plus représentées. La stratification qui règne dans les villages des *phī khwan* se retrouve d'ailleurs concernant l'habitat de ces diverses divinités. D'après mes interlocuteurs, tous les villages de divinités (*thān*) se situent en amont des villages de *phī khwan*, Le Père céleste suprême, *Phō Thān Luang*, habite tout en haut du ciel, alors que les villages des autres divinités, *Thān Theng*, *Thān Bobua*, *Thān Kum*, *Thān Sīng* et les *Mā Bao Mā Nang* se situent légèrement en aval, les uns au-dessous des autres².

Sont également absents du dessin de Loun la multiplicité de villages longuement décrits par Pitiphat (1980, p. 34-35) à partir du livre *Khwam toe muang* dont la lecture lors de la cérémonie des funérailles permet de guider les principes vitaux du défunt vers leur nouvelle demeure (dessin I-2). Toutes sources confondues, les représentations t'ai dam de l'univers parlent de mondes ordonnés où chacun, mort ou vivant, doit avoir sa place. En dépit des élaborations complexes dont cet ordonnancement témoigne, les territoires supraterrrestres sont représentés de façon très réaliste comme autant de projections des caractéristiques physiques ou éthiques de la vie terrestre. La géographie physique et

¹ Le titre de l'article de G. Evans (1991).est : « Reform or Revolution in Heaven ? »

² Si les villageois s'accordent pour reconnaître une importance extrême aux *thān*, qui créent puis surveillent les êtres humains, leur savoir concernant leurs fonctions est assez limité, en particulier pour les divinités masculines intermédiaires dans l'ordre hiérarchique, *Thān Thāng* et *Thān Bobua* dont Aīthao Am dit qu'« elles ne font rien ».



Dessin I-2 Schéma des mondes tai dam, d'après Pitiphat (1980)¹

humaine y est semblable et le mode de subsistance identique, mais à une vie triste correspond un lieu désertique, alors que les plus nobles n'auront désormais plus à lever le petit doigt pour vivre dans l'abondance.

3.4. Le cimetière : organisation sociale et hiérarchie des morts

Le cimetière est chez les T'ai Dam un coin de forêt inexploité et inexploitable. On ne le fréquente que lors des funérailles et c'est à peine si on peut l'identifier, depuis le chemin qui le longe, par l'émergence, çà et là, d'un poteau funéraire qui n'est pas encore tombé en ruine. Malgré sa végétation prolixe et son aspect à première vue anarchique, le cimetière est en réalité un espace organisé. Sa localisation et sa topographie reflètent, sur un plan horizontal, la hiérarchie sociale et l'ordre cosmologique (dessin I-3).

De ce point de vue, le fait que Aī Loun ait pris soin de noter les directions *neua* et *tae* pour orienter le cimetière et le situer par rapport au village n'est pas étonnant. Ces deux termes, souvent imparfaitement traduits respectivement par nord et sud¹, désignent en réalité l'amont et l'aval, mais avec une portée qui dépasse le domaine purement géographique².

Les orientations amont et aval sont utilisées, comme en français, pour parler de la pente d'une montagne et du cours d'une rivière – bien que, dans ce dernier cas, on dise plutôt la tête (*hua*) et l'extrémité (*lā*) – par rapport auxquels on se situe dans l'espace. Chez les T'ai Dam, cependant, ces deux orientations se substituent aux quatre points cardinaux : il n'y a en effet pas de termes pour désigner l'est et l'ouest. De plus, contrairement aux points cardinaux, l'amont et l'aval ne désignent pas des directions absolues, mais relatives, à la manière de la gauche et de la droite, à la position d'Ego. Un jeu de correspondances établit en effet une équivalence entre les couples amont/aval et tête/pieds avec, dans les deux cas, une position haute et valorisée qui est opposée à une position basse et dévalorisée. En conséquence, pour respecter une orientation statutaire, il est parfois nécessaire de composer avec la réalité géographique. Il peut ainsi arriver que le côté amont ou tête d'une maison que le relief a obligée à s'établir à l'inverse des autres corresponde « objectivement » à l'orientation aval. À l'amont correspond donc la tête, le

¹ Davis (1984, p. 47) note que pour les Muang, population t'ai bouddhiste du nord de la Thaïlande : « La désignation “nord/sud” est en fait ambiguë : elle se réfère habituellement aux directions cardinales, une orientation que les T'ai de Thaïlande ont probablement héritée des anciens peuples indianisés de la région ; mais elle signifie également “amont/aval” » (ma traduction).

² Voir Formoso (1987, pp. 25-43).

haut, le statutairement élevé, mais aussi le monde des vivants par opposition à l'aval qui est celui des morts. Rien d'étonnant dès lors à ce que le cimetière se situe en aval du village. De même, les « maisons de cimetière » sont orientées, à l'inverse de celles des vivants, tête côté aval.

L'espace réservé aux morts adultes de statut élevé (par leur clan patrilinéaire ou par leur richesse) qui ont eu droit à une crémation est ainsi situé en amont du cimetière, alors que les villageois les plus pauvres, simplement inhumés, sont en aval des premiers.

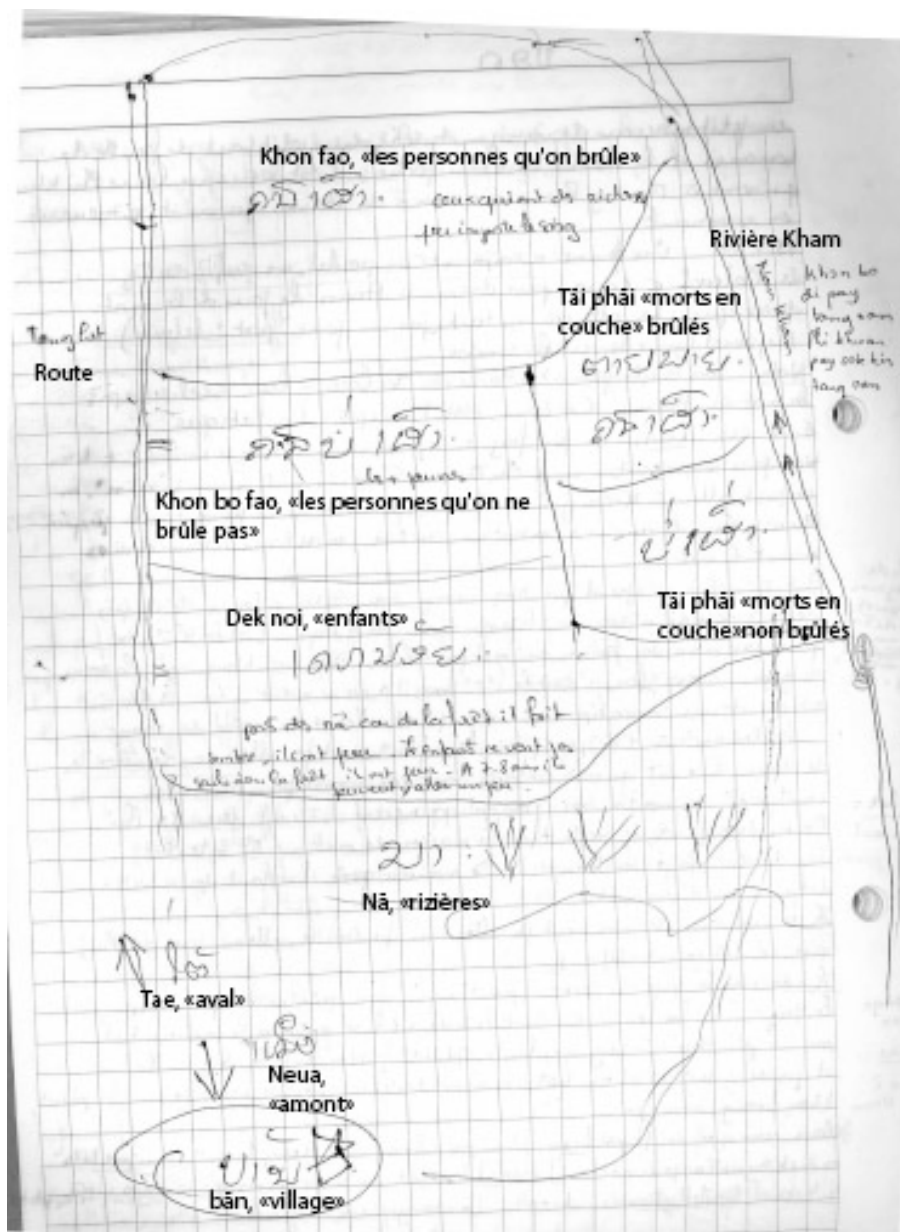
Les *tāi phāi* issus des femmes mortes à la suite de couches et des hommes morts quand leur épouse était enceinte, sont répartis dans deux emplacements : ceux qui ont pu être brûlés se situent en amont de ceux, trop pauvres ou de trop bas statut, qui ont été simplement enterrés. Leurs concessions se trouvent par ailleurs le long de la rivière, ainsi, leurs principes vitaux, dont une partie se métamorphosent après la mort en *phī* malveillants, les *phī phāi*, sont entraînés au loin par le courant. Les enfants sont enterrés en aval (*tae*), près de la rivière et en bordure des rizières et non « *pas dans la forêt profonde dont ils ont peur* ».

Quant à l'espace même du cimetière, il est divisé en parcelles dont la situation plutôt dans la partie amont ou plutôt dans la partie aval témoigne du statut des ses occupants.

L'organisation du cimetière en espaces distincts les uns des autres rend compte d'une classification des morts en fonction d'une part de leur statut et de leur richesse (et donc de leur destin), d'autre part du temps et de la façon dont ils sont morts. Les *tāi phāi* et les enfants reçoivent à ce titre un traitement rituel très particulier qui doit prévenir les principes vitaux de devenir trop redoutables. La mort des enfants ayant déjà été longuement discutée, je ne cite du récit qui m'a été fait de ce traitement rituel distinct que ce qui concerne les *tāi phāi* :

*« Ceux qui n'ont pas été brûlés restent au cimetière, les enfants de même. Les villages célestes sont loin, les enfants ne savent pas y aller, comme les enfants du village qui ne savent pas aller jusqu'à la route. Pour les morts qu'on enterre, on fait un toit en herbe à paillote au-dessus de la tombe. Pour les *tāi phāi* on plante un drapeau noir à la tête et un drapeau blanc au pied. Pour les "gens bien" on plante deux drapeaux rouges à la tête et deux blancs au pied. On peut tuer un cochon ou une vache, et alors on dépose leurs pieds au pied de la tombe. Les gens qu'on enterre, on les enveloppe dans une natte et on les porte avec un balancier qui a été fabriqué exprès et qu'on jettera après dans le cimetière. Si on le ramenait au village, ce serait une offense à l'esprit protecteur de la maison et à l'esprit protecteur du village (*phī t phī hūan phī bān*), les villageois tomberaient malades. Les femmes qui meurent enceintes, on doit leur enlever l'enfant et leur enfoncer des aiguilles, deux dans chaque pied, une dans chaque main, pour qu'elles*

ne puissent pas attraper les vivants. Pour les hommes qui meurent quand leur épouse est enceinte, on fait pareil parce qu'ils ont fait l'enfant ensemble. L'enfant est enterré près de sa mère, mais dans un trou séparé (Aī Loun).



Dessin VI-2 Plan du cimetière, dessiné par Aī Loun

Le cimetière dans son ensemble est un lieu redoutable pour les vivants ainsi qu'en témoignent la multitude de précautions prises au cours des funérailles. Mais c'est aussi un lieu de vie pour les esprits, un domaine intermédiaire entre le monde des « gens bien » et celui des *phī*, et en tant que tel il attire à lui les principes vitaux des vivants, au risque

pour ceux-ci de tomber malades. Ainsi, malgré la volonté des êtres humains de s'en préserver, de le tenir à l'écart, la frontière qui le sépare du village n'est pas impénétrable.

3.5. *Mythe de la rupture : brouillage et marquage de la frontière entre les mondes*

Ce n'est pas la topographie du monde céleste qui le distingue du monde terrestre : on y trouve les mêmes paysages et les mêmes villages. À l'exception des plus hauts dignitaires Lō K'am, qui n'ont qu'à émettre un souhait pour qu'il soit exaucé, le mode de vie des habitants de *M̄rang Fā* est lui aussi semblable à celui des êtres humains. De plus, aux temps reculés de la création des premiers humains et de la domestication de la terre, les deux mondes étaient tout proches et communiquaient :

Je me souviens qu'au temps de la création de la terre et des herbes (...) le ciel était étroit et très bas, le ciel était plat. Quand on décortiquait le riz, le ciel gênait les pilons, quand on filait de la soie, le ciel gênait le fuseau...

dit-on chez les T'ai Noirs de Nghia-Lau au début de la prière rituelle récitée lors des funérailles (citée par Maspéro 1971, p 259). Les deux mondes ont été séparés par une veuve qui, vivant seule, ne disposait pas des artefacts permettant de canaliser les bienfaits d'une nature prodigue :

En ce temps, il y avait une veuve qui n'avait pas de grenier, qui n'avait pas de natte de bambou. Les grains de riz vinrent en voltigeant se poser sur ses oreilles, se poser sur ses yeux. Alors elle se fâcha (...) alors elle chassa le riz jusqu'à la rizière sèche (...) jusqu'à la rizière humide en disant : « Attends qu'on vienne te récolter (...), si on est paresseux pour venir te prendre, ne rentre pas de toi-même à la maison! » La veuve prit alors un petit couteau, avec le petit couteau elle coupa le lien du ciel (...). Le lien du ciel coupé, le ciel s'éleva jusqu'au firmament ; il devint le ciel qui remplit la vue (*ibid.*).

Bien que les deux mondes soient toujours reliés par l'intermédiaire des eaux terrestres qui communiquent avec les eaux célestes : « Entre le ciel et la terre coule une rivière qui conduit au ciel les eaux terrestres » (Maspéro 1971, p. 271), les êtres humains sous leur forme corporelle¹ (*khon dī*, « personnes bien, vivantes ») – à l'exception des spécialistes rituels (*mō* et *mā mot*) – ne peuvent plus aller à la rencontre des divinités célestes, de même que ces dernières ne peuvent leur apparaître sous leur forme physique. Cette

¹ Pottier (1984, p. 100) utilise plutôt le terme « physique » : « Il faut donc comprendre que la rupture de l'ancienne communication qui existait entre le ciel et la terre est d'ordre matériel ; l'élément qui réunissait les deux mondes (liane ou pont de rotin) était de nature physique (souligné par moi), et c'est physiquement qu'il est devenu impossible pour les humains et pour les célestes de circuler entre leurs univers respectifs. »

séparation n'est cependant qu'apparente. En réalité, la perméabilité des deux mondes – céleste et terrestre, mais plus largement monde des morts et monde des vivants –, et des diverses formes d'existence demeure à travers l'existence d'un double céleste composite de chaque personne descendue naître sur terre comme que nous l'avons vu précédemment¹. Par ailleurs, la similarité du mode de vie des vivants avec celui proposé aux principes vitaux après la mort (photos I-56-58) est frappante. Elle transparaît non seulement à travers la construction d'une maison de modèle identique, mais aussi à travers la plantation d'espèces cultivées, le don d'un poulet vivant, et l'installation aux endroits adéquats des biens du mort (chaussures, chapeau, canne, Thermos, un tas de bois pour cuisiner et des ustensiles de cuisine, de quoi dormir...). Les possessions les plus volumineuses et les plus précieuses du défunt, comme ses outils agricoles, ses armes, sa bicyclette, et même la machine à coudre – qui lui appartient même si c'est son épouse qui l'utilise – ne sont pas amenées au cimetière, mais elles sont néanmoins rassemblées, dans la maison, autour de l'endroit où dormait le mort, de manière à être envoyées au ciel en même temps que ses principes vitaux. Selon Maspéro (1971 : 275) :

Cette petite maison de l'âme est meublée exactement comme pour un vivant (...). Avant d'être déposés dans la maison du mort, les objets sont presque tous brisés, la couverture, le matelas sont crevés à coups de couteau, le tabouret est rompu en pièces : ils doivent tous être morts, eux aussi, pour aller dans l'autre monde servir aux besoins du mort ; s'ils étaient entiers, ils appartiendraient au monde des vivants et ne lui seraient d'aucune utilité. Cependant, on ne pousse pas cette idée à l'extrême et la vaisselle du mort est généralement laissée intacte.

Un villageois m'avait bien dit, quelques jours avant la mort du vieil homme, et en réponse à une question que je lui posais, que l'on choisissait pour meubler la maison du cimetière des objets usés, « car cela est suffisant, pour les *phī* ». Cependant, force m'avait été de constater que les biens du mort avaient en fait été conservés intacts et qu'ils n'avaient pas été sélectionnés en fonction de leur usure. D'autres mesures avaient en réalité présidé à un processus de distinction entre monde des vivants et monde des morts : la décoration systématique de la *paraphernalia* funéraire (photo I-14). Si cette esthétisation des objets de la vie quotidienne correspond à la représentation que se font les villageois des villages célestes réservés aux notables, où tout est plus beau et plus précieux que sur terre, on peut y voir aussi une volonté de retracer une frontière décidément trop ténue, de réaffirmer une différence. Car ce passage d'un monde à l'autre,

¹ Voir *supra*, § 1.3.4.

si risqué pour les humains ordinaires, devient nécessité lors des funérailles. Les principes vitaux du mort doivent être non seulement guidés (comme ils le sont par le son de la voix de l'officiant lisant le « livre des morts »), mais aussi littéralement accompagnés : « *Aujourd'hui, nos khwan accompagnent les objets dans le ciel, hier ils ne sont allés que jusqu'au cimetière* », m'explique une villageoise. Ces incursions des principes vitaux des vivants dans les domaines des esprits (cimetière, villages célestes) font donc l'objet d'un certain nombre de précautions. C'est en ce sens que l'on peut interpréter l'usage de liens de bambou (photo I-52) plutôt que de coton pour la ligature des poignets des villageois au moment de la lecture du « livre des morts » : les divinités célestes peuvent ainsi distinguer les principes vitaux des vivants de ceux des morts et donc les autoriser à regagner la terre. Les funérailles donnent lieu à de nombreux gestes qui ont pour objet l'arrimage des principes vitaux au corps de leur propriétaire : ligature des poignets, port des « tissus des alliés », mais aussi petites boulettes de riz gluant glissées dans la poche des villageois se rendant au cimetière. Il faut également se préserver d'une éventuelle capture des principes vitaux par des esprits malfaisants, ou de l'intrusion de ceux-ci dans les lieux de vie des villageois. C'est ce à quoi visent les manifestations ostentatoires de richesse et de puissance dans le déploiement d'artefacts comme dans la présence nombreuse des villageois, mais aussi le soin apporté au rappel régulier verbal et/ou physique des principes vitaux (cris émis au sortir du cimetière, tri de la terre emplissant la fosse funéraire – chaque brindille ou feuille pouvant « être un de nos *khwan* » –, invitation des principes vitaux éventuellement tombés dans cette fosse à en sortir le long d'un rameau servant d'échelle). Il convient également de se débarrasser des esprits qui peuvent se fixer sur les outils, sur les vêtements, sur les textiles qui tous ont pénétré dans l'enceinte du cimetière. Collecte puis rejet, au moyen d'un rameau passé le long du corps, des *phī* intrus, toilette intense du corps, et en particulier des cheveux, lessive des vêtements, des sacs, des pièces textiles, mais aussi nettoyage dans les eaux de la rivière de la viande des animaux sacrifiés pour le mort, autant de gestes indispensables à la préservation de la santé des villageois participant aux funérailles et au rétablissement de limites entre monde des morts et monde des vivants.

La manière dont les personnes « sont faites et défaites » (voir citation de Kaufman & Morgan en tête de chapitre) se donne à lire dans les rituels et dans les mythes qui sont donc des observatoires privilégiés de l'ethnologue qui s'intéresse à ces questions. Je pense que ce chapitre aura contribué à le montrer.

Le premier objectif que je m'étais fixé ici était d'ordre informatif et descriptif : j'ai présenté la (ou les) manière(s) dont sont pensés la conception des enfants, la substance des personnes et leur destin. Ces données seront fréquemment convoquées dans la suite du texte. Il faut en retenir la fluidité du passage entre vie et mort ainsi que la nature sociocentrée et cosmocentrée de la personne à la fabrication de laquelle participent des divinités, un couple humain, et les groupes plus larges des « donneurs » et des « preneurs » de femmes.

Comme je le disais en introduction, les êtres humains sont en fait « plus qu'humains ». Ils ne sont vivants qu'en vertu de l'animation de parties de leur corps, mais aussi de qualités ou de savoir-faire¹ par les principes vitaux, *phī khwan*. Ceux-ci sont d'abord des entités distinctes du corps qu'elles habitent : elles peuvent le quitter, elles sont douées d'un caractère propre et d'une véritable forme d'intentionnalité qui s'oppose parfois à la volonté de l'individu ou à son bien-être, dont nous verrons qu'ils se situent en d'autres lieux.

Cependant, les principes vitaux sont aussi liés à la personne dans la mesure, c'est une tautologie, où ils en sont une des composantes, mais aussi parce qu'ils sont à « usage unique ». Ils sont conçus comme fabriqués par les divinités célestes pour un seul être – dont ils ont d'ailleurs, selon certaines sources, la forme – et ne seront donc pas reversés dans la fabrication de nouvelles personnes après la mort de celui ou de celle qu'on appelle leur maître (*chao*). Par ailleurs, ils s'affermissent et mûrissent avec leur propriétaire jusqu'à en devenir l'essence même après la mort, à condition que les rites funéraires appropriés leur soient rendus.

Enfin, les *phī khwan*, comme les personnes, sont des êtres relationnels. Nous avons vu que durant la vie intra-utérine ils sont liés à ceux de la mère, et même sans doute à ceux du père. Ce lien perdure après la naissance, comme le montre très bien le fait que quand on procède à un rappel des principes vitaux (*sūkhwan*) d'un enfant et au nouage de ses poignets (*mat khen*), on attache aussi des bracelets de coton à ses père et mère. Il peut également y avoir une relation, dont nous avons évoqué les conséquences morbides, entre un cadet qui se développe *in utero* et son aîné déjà né à travers l'exercice de la volonté des principes vitaux. Il a aussi été dit qu'il existait une version désincarnée des principes vitaux dans les villages célestes où ils vivaient en famille, comme sur terre, et que les principes vitaux des enfants morts gardaient le souvenir de leurs parents qu'ils cherchaient à faire venir près d'eux.

¹ Voir par exemple *supra*, § 2.1, le rôle des principes vitaux maternant l'enfant en gestation,

La nature cosmocentrée des personnes se donne également à voir dans une autre de leurs composantes, que j'ai choisi d'appeler, pour des raisons qui seront éclaircies plus loin, l'enveloppe. Dans ce chapitre, il y a été fait référence à travers la fabrication par les Mères matrices du moule qui donne leur forme à chaque être humain. Ce moule (*bao*) est un aussi un double céleste de l'être humain sur lequel les Mères matrices conservent leur juridiction. Alors que les principes vitaux habitent la personne, le moule est en rapport avec ses contours, comme le montre notamment l'interprétation des maladies de peau¹. Nous verrons dans les chapitres suivants (deux, trois et huit) que cette enveloppe, multisituée et multiforme, joue un rôle important dans la définition de la personne, de ses qualités et de ses facultés.

Je voudrais donc formuler l'hypothèse que pour grandir et devenir un homme ou une femme adultes ainsi que pour rester en bonne santé et éviter les infortunes, il faut réaliser l'équilibre entre plusieurs dimensions du soi dont les principes vitaux et l'enveloppe – qui d'ailleurs, nous le verrons, entretiennent des liens étroits – ne sont pas les moindres. L'attention portée à ces composantes de la personne est de tous les jours, au point que je ne crois pas abusif de dire que c'est une seconde nature.

Pour conclure cette synthèse, je voudrais attirer l'attention sur le fait que le processus par lequel les divinités pré-fabrique les personnes, mais aussi la manière dont les vivants accompagnent leur décomposition et leur reconstitution après la mort, renvoient très fortement à l'artisanat. Des techniques comme la forge, le moulage, l'imprimerie, le tissage (et l'écriture, mais peut-être s'éloigne-t-on là de la définition de l'artisanat, en dépit de la dimension indéniablement technique de l'écriture) sont évoquées au sujet du travail des démiurges divins. Les matériaux sont tout aussi présents : le métal, via la référence à la forge, mais surtout le coton, et dans une moindre mesure la soie, qui apparaissent en particulier dans le contexte des rituels funéraires. Que la facture des personnes soit intimement liée à cette dimension artisanale constitue un fil rouge de ce travail.

¹ Voir *supra*, § 1.3.4.

Chapitre deux

RÉCIT D'UN ACCOUCHEMENT

J'ai évoqué jusqu'ici deux pans de l'existence : ce qui précède la naissance et ce qui conclut la vie terrestre. Je vais maintenant changer d'angle pour m'arrêter sur un de ses temps critiques, l'accouchement.

Alors que le chapitre précédent était construit, je l'ai dit, à partir de matériaux divers, mon point de départ, ici, est le récit d'un événement dont je tiens à noter à la fois l'unicité et la représentativité. Aucune naissance ne ressemble exactement à une autre puisque ses conditions diffèrent chaque fois, même pour les enfants d'un même couple. Cependant, tous les gestes qui seront décrits ici sont familiers et intelligibles, à des degrés divers, à l'ensemble des villageois.

Ce récit, qui n'est pas une reconstitution idéal-typique, relate un accouchement idéal dans le sens où il s'est trouvé rassembler en une seule fois une multiplicité de gestes que je n'ai autrement observés partiellement. Cette richesse tient peut-être en partie à la personnalité de Am, le père de la parturiente, mais aussi au fait qu'il s'agissait là d'un premier accouchement.

Le récit de l'accouchement de Hyiam est interrompu par des séquences de commentaires à travers lesquelles, je cherche à montrer comment le sens d'un geste ou d'une pratique émerge de leur inscription dans un ensemble plus vaste d'expériences gestuelles et pratiques¹.

Voir un accouchement

Entre décembre 1999 et décembre 2001, j'ai vu « sortir un enfant » (signification littérale de *q(k) luk*, expression la plus couramment usitée à Bān Nākhām pour dire « accoucher ») deux fois. J'avais déjà, en 1997, assisté partiellement à deux accouchements, et je me suis aussi, en 1999, rendue dans une maison où une femme venait de mettre au monde avant terme un enfant mort-né.

Ma présence avait été ouvertement souhaitée pour deux de ces événements. Pour le premier, en 1997, les villageois espéraient que je pourrais apporter l'aide de la médecine occidentale à la parturiente, extrêmement faible. La deuxième fois, en 2000, c'est la fille

¹ J'ai choisi de distinguer par la typographie les parties narratives, en italique, des commentaires en romain.

de mes hôtes, Mǎ Fui, qui mettait au monde son troisième enfant. Elle était étrangement à la fois ma sœur, puisque Aī Loun et Em Pan avaient fait de moi leur enfant, et ma *mǎ siao* (relation d'amitié échappant à l'asymétrie des relations aîné/cadet), puisque nous avions quasiment le même âge. Ma présence auprès d'elle était dans l'ordre des choses.

J'ai été prévenue de l'accouchement de Mǎ Hyiam (fille de Am), que je relate ici, par mon hôtesse. Je m'y suis donc rendue avec elle, et ma présence, si elle n'avait pas été cette fois sollicitée, fut tout à fait tolérée.

Je n'étais, en réalité, à ces occasions nullement un témoin privilégié, ni en tant qu'étrangère ni en tant que « parente ». J'étais là parmi une multiplicité d'autres personnes, cousins et voisins venus apporter leur assistance ou emplir la maison de leur présence. Leur nombre sans doute, mais aussi l'attitude des villageois, qui sans me singulariser ne m'excluaient en rien, firent que je ne me suis jamais sentie dans une position de voyeuse ou d'intruse.

Quand, assez tardivement, j'ai osé le leur demander, les femmes de ma famille d'adoption avaient d'ailleurs accepté que, si le cas se présentait, je filme leur accouchement.

Je n'ai eu qu'une seule fois ma caméra en état de marche à l'occasion d'une naissance. Celle-ci se déroulait dans une maisonnée que je connaissais mal. Les proches de la parturiente avaient accepté que je filme, mais celle-ci, qui accouchait très difficilement d'un enfant hors mariage, a demandé presque immédiatement à ce que je mette fin à l'enregistrement.

Curieusement, alors que je ne me déplaçais jamais sans mon appareil, je n'ai pris aucune photographie des accouchements eux-mêmes, et très peu de ce qui se déroule à leur périphérie. En ce qui concerne l'accouchement de Hyiam, il existe cependant une raison matérielle à cette lacune : j'avais épuisé mes réserves de pellicules lors des funérailles de Houn qui s'étaient achevées cinq jours plus tôt.

Très liée à Em Pan, présente à chaque naissance à laquelle je me suis rendue, je demeurais dans son ombre, ne m'approchant ni plus ni moins qu'elle de la parturiente. Elle était à la fois mon exégète et mon garde-fou : à ma demande, elle commentait, répétait, expliquait ce qui se passait et se disait. Et d'elle-même, implicitement à travers son propre langage corporel et, plus directement, avec des mots quand il le fallait, elle me signifiait comment je devais me tenir.

À huit mois, l'enfant va sortir manger,
 À neuf mois, l'enfant va sortir boire le lait.
 Les tubes de bambou emplis d'eau qu'on renverse dans la maison de Em¹ font
sī sā.
 Les jeunes oncles et leurs épouses viennent visiter en foule, les villageois se
 lèvent et viennent voir : « L'enfant est tombé le visage face au sol ou vers le
 haut ? »
 S'il est tombé visage vers le sol, c'est un garçon, visage tourné vers le haut, c'est
 une fille.
 Quand le cordon sera coupé, on pourra le porter.
 Quand le cordon sera coupé, on pourra l'élever.
 De la main gauche, la mère attirera la fumée à sa bouche,
 De la main droite, elle tournera à l'envers et dévissera la manivelle de
 l'égreneuse à coton amenée par sa mère ; quoi qu'elle fasse, il ne doit pas y
 avoir d'entrave, serait-elle tenue comme la fibre du tronc de bananier, comme le
 fil de la toile d'araignée, comme le fil de soie.
 La grand-mère maternelle² lui apporte une poignée de riz nature dans laquelle
 elle a déposé du sel, la mère et le père ont enfin le cœur paisible (*sāng*).

*Hier, Aīthao Am, que je croisai dans le village, me faisait remarquer que les futurs
 pères de sa maison et de la maison voisine s'activaient à empiler du bois sous les pilotis
 car leurs épouses allaient bientôt accoucher. Pour le mois de réclusion près du feu
 suivant l'accouchement, il fallait faire provision de combustible³.*

*Ce matin, on me fait prévenir que Mā Hyiam, fille de Aīthao Am, est en train
 d'accoucher chez son père, veuf depuis plusieurs années, de son premier enfant.*

*Quand j'arrive, la cuisine, « maison du feu », est emplie de monde : hommes et
 femmes, vieillards et enfants, parents et voisins gravitent autour de la parturiente ou sont
 simplement assis là et discutent. C'est dos au deuxième foyer, tao fai k'am būan (« foyer-
 interdit-mois »), bâti à côté du foyer principal dès les premières douleurs, qu'est
 accroupie Mā Hyiam. Aucun des deux feux n'est allumé.*

¹ Em signifie « mère ».

² La mère de l'épouse est appelée « avec les enfants » grand-mère maternelle, emthao.

³ D'après Hanks, J. R. (1963, p. 70), chez les Thai du village de Bang Chan, plaine centrale de Bangkok, la pile de bois, comme chez les T'ai Dam nécessairement assemblée par le père, devait revêtir la forme d'un cône. Ce cône de bois représentait une matrice (*womb*) paternelle équivalente au ventre de la mère. Le comportement du père lors de sa construction influait, de même que celui de la mère pendant la grossesse, sur le caractère de l'enfant en gestation. La pile de bois devait être protégée de l'intrusion d'esprits malveillants au moyen de plantes aux vertus répulsives et d'épines. Quand le moment de la naissance approchait, le père ouvrait le passage à son enfant en modifiant l'orientation de la pile de bois de manière que, selon les principes de l'astrologie bouddhiste, elle soit parallèle à la position du Grand Serpent (*naga* ?).



Photo II-1 Réserves de bois sous les pilotis des maisons

Le foyer principal (*tao fai*) constitue l'un des axes principaux de la maison¹. Il se situe près de la porte d'entrée principale, soit dans une pièce distincte appelée *hūan fai*, « maison du feu », séparée du reste de la maison par une cloison, soit dans une partie de la maison qui sert aux mêmes usages, mais qui n'est pas physiquement séparée du reste du bâtiment. Dans tous les cas, le foyer se trouve à l'extrémité opposée de l'espace réservé au coucher du chef de maisonnée et à l'autel aux ancêtres de la patrilignée.

Symboliquement, il occupe également une place importante puisqu'il fait partie, avec les trois piliers principaux (*sao khwan*, « poteau des âmes », *sao hong*, « poteau des ancêtres », et *sao he(k)*, « premier poteau »), des éléments de la maison mis en place par le *phq tā*, père de l'épouse (ou, à défaut, par un frère de celle-ci, réel ou classificatoire, qu'on nomme ici *lung tā*)². La maison t'ai dam, lieu de résidence d'une famille patrilinéaire (autrefois du groupe patrilinéaire dans son ensemble), se trouve en quelque sorte consacrée par le représentant masculin des alliés, donc de la famille matrilatérale des enfants du couple.

Le foyer, fabriqué le jour de l'inauguration d'une nouvelle maison (*khīn hūan*, « monter [dans la] maison »), est constitué d'un cadre en bois d'un mètre carré dont les

¹ Voir *infra*, chapitre sept, figure VII-1.

² Je reviens au chapitre trois sur ces termes et leur signification. On peut aussi se reporter aux schémas terminologiques I-1 à I-9 figurant en annexe.

montants sont des madriers épais d'une dizaine de centimètres et hauts d'une quinzaine. À l'intérieur de ce cadre posé à même le sol on dispose, comme isolant, des troncs de bananier sectionnés et enfin de la terre bien tassée. Au centre du foyer sont érigées les trois pierres-poteaux, *kqn sao*. Aī Loun les présente comme étant la pierre-poteau mère, la pierre-poteau père et la pierre-poteau enfants. C'est sous ces noms usuels (*sao aī*, *sao em*, *sao luk*) renvoyant, sans doute, à l'unité familiale qu'on les trouve le plus souvent. On peut alors les rapprocher des génies du foyer décrits pour certains groupes t'ai par Abadie (1924, p. 38) et pour les Mu'ò'ng par Cuisinier (1948, p. 87-88). Ainsi une offrande de riz et de viande de porc est-elle déposée sur les pierres du foyer le jour où celui-ci est posé, un geste qui sera répété lors du rituel annuel aux ancêtres (*sēn hūran*) et qui m'a été clairement désigné comme adressé aux *phī tao fai* (« esprits [du] foyer »).

Le foyer *k'am būan*, quant à lui, est installé quand les premières douleurs indiquent l'imminence de l'accouchement. Il est de même morphologie que le foyer permanent¹. De nature temporaire, il doit cependant être bâti avec application. Il importe surtout qu'il ne soit pas percé, on en dirait alors : *tao fai lō tao fai hū chōng e noi khī loi*, « foyer percé, foyer latrines, le nourrisson défèque cent fois ».

Ces paroles, qui témoignent d'une attention réelle portée à la fabrication du foyer, établissent un parallèle entre sa constitution et celle du nouveau-né, l'incontinence du premier entraînant celle du second. L'enfant partagerait-il avec le feu, qui, un mois durant, participera à l'affermir et à le laver de la souillure de l'accouchement, un rapport relevant de l'ordre la consubstantialité ? Ou nous trouvons-nous simplement face à ce principe qualifié par Hanks (1963, p. 64) d'imitatif, selon lequel « d'une action, d'un événement ou d'une présence éman(e) une influence analogue sur son environnement » ?

Le traitement spécifique des trous et des interstices du sol au moment des accouchements tel qu'il est décrit par Rajadhon (1961, p. 66) suggère une autre interprétation, d'ailleurs non exclusive des deux autres. En temps normal, ces espaces servent à se débarrasser de toutes sortes de détritiques et de déchets. Ils dégagent une odeur pestilentielle susceptible d'attirer ceux des *phī* qui sont friands de déchets et de pourriture. Un accouchement entraîne nécessairement une perte de fluides corporels considérés comme particulièrement chargés de souillure. Pour protéger la parturiente de l'intrusion

¹ Selon Rajadhon, Phia Anuman, (1961, p 66), l'usage du bananier serait réservé à la construction du foyer *k'am būan*. Il laisse entendre que, outre sa commodité (c'est un bon isolant et on le trouve très facilement), ce choix pourrait avoir une signification symbolique. Il fait dériver cette implication des autres occurrences rituelles (funérailles, récit du Vessantara Jataka) où il est fait usage du bananier sans pour autant en tirer de réelles conclusions.

d'esprits malveillants, on barre ces accès au moyen de plantes épineuses, voire même de nattes tressées à cet effet. L'application des T'ai de Nākhām à construire un foyer étanche pourrait fort bien relever de préoccupations similaires.

Si le foyer *kham b̄ran* est fait et défait à chaque accouchement, le lieu qui lui est réservé reste permanent et porte un nom. Le *kālq̄ q(k) luk*, coin où l'on accouche, est situé près de la porte d'entrée, et dans le fond de la pièce. C'est aussi à cet endroit qu'est ménagé ce fameux *hū chq̄ng*, mentionné plus haut, un espace entre les lattes où les enfants, et même les adultes, la nuit et en temps de pluie, vont uriner et déféquer.

La parturiente n'accouche pas dans une pièce à part, et moins encore dans une « maison de naissance » construite à l'écart des autres. L'espace de la maison qui lui est réservé n'est cependant pas anodin : il se trouve au plus loin de l'autel aux ancêtres, là où sont aussi aménagées les latrines mentionnées ci-dessus, et où, nous le verrons, sont rangés les vêtements de travail des femmes. De manière générale, le *kālq̄ q(k) luk* est, dans la maison, l'espace où se concentre le maximum de souillure.

Mā Hyiam, qui reste presque toute la durée de l'accouchement accroupie, se soutient à une coiffe, fā piao, suspendue à une poutre au-dessus d'elle¹. La jeune femme s'est départie de ses bijoux ; elle a remis à la mère de son mari, Em Yā (litt. mère-grand-mère paternelle), ses bracelets d'argent et l'épingle à chignon ornée d'une chaînette qui retenait haut et stable son chignon de femme mariée. De même, la longue mèche de cheveux, chong, offerte rituellement par les femmes de la maison de son époux le jour des noces et qui sert depuis à nouer le chignon a été enlevée. Ces liens et ces nœuds pourraient entraver le passage de l'enfant à naître².

Sa coiffure, pas totalement défaits, s'est relâchée et, glissé dans le chignon, on aperçoit un rouleau de coton cardé prêt à être filé. Em Pan, mon hôtesse, qui est venue accompagnée de sa première petite-fille, Mon Si, âgée de cinq ans, commente : « Les phī ont peur. Ils craignent de rester accrochés dans les fibres du coton. » Bien plus tard, quand nous reparlerons de cette pratique elle me dira : « Le rouleau de coton cardé est comme un phallus. Cela trompe les phī. Ils le voient et ils prennent peur. »

¹ D'après Hanks (1963) et Rajadhon (1961), les parturientes « tirent sur une corde » pour faciliter, par analogie, la descente de l'enfant.

² Rajadhon, Phia Anuman (1961, pp. 43-44), rapporte des pratiques tout à fait comparables concernant les Thai et en rappelle d'ailleurs la fréquence dans d'autres parties du monde. Voir par exemple pour le continent africain Erny, P. (1999, p. 107).



Planche II-1

1- Ornementation du sao he(k)

2- Elévation des premiers piliers

3 & 4- Fabrication de l'étagère surmontant le foyer (sā) ;

5- Foyer nouvellement construit et allumé le jour de l'entrée dans une nouvelle maison.

La parturiente souffre beaucoup, elle geint. Son époux et son père, parfois une proche parente, se relaient derrière elle pour la soutenir, leurs mains passées sous ses bras.

Plusieurs enfants regardent, certains de la maison, d'autres des nièces et des neveux venus avec leur mère d'une autre maison, d'autres encore des petits voisins curieux. Leur présence ici semble normale. « Coiffe-toi, on dirait phī nyā vōm nyā vāi », dit à Mon Si ébouriffée une grand-mère moqueuse, faisant ainsi allusion au personnage féminin d'un conte à qui son mari a fendu la tête d'un coup de hache et qui, devenue phī, se reconnaît à ses cheveux hirsutes, agglutinés par le sang¹.

Les enfants semblent libres témoins d'un événement public. Leur regard n'est ni orienté ni détourné, pour le moment, par des paroles d'adultes. De manière générale, ils ne sont exclus d'aucun événement de la vie privée ou publique. Ils transcendent même les barrières imposées par le sexe, circulant librement entre des espaces et des activités féminines ou masculines. Seul le moment des funérailles est marqué par un évitement des enfants qui ne font pas partie de la maison du mort. Il ne s'agit pas là d'un interdit, mais d'une précaution relative à la possible présence de *phī* malveillants. La peur des *phī* est invoquée pour expliquer cette répugnance, très tôt intériorisée par les enfants.

Près du foyer principal, à l'autre bout de la cuisine, quelques femmes prennent un repas. D'autres visiteurs et parents, assis sur des tabourets bas, occupent une grande partie de « maison du feu ». Ils discutent de tout et de rien : du dernier buffle perdu, de la commerçante qui est arrivée avec son marché en ballot de Luang Namtha, et encore du Ko² qui est venu acheter de l'opium. Parfois, un peu agités et plus tendus, ils évoquent la possibilité de conduire Mā Hyiam, qui souffre trop dit-on, à l'hôpital du district. Il faudrait pour cela la transporter sur un brancard, faire une heure de marche jusqu'à la route et là, avec un peu de chance, arrêter un véhicule. Si ni pick-up, ni bus, ni tracteur (lot tek tek) ne se présentait, il faudrait porter la jeune femme sur vingt-cinq kilomètres jusqu'à M̄rang Namo où se trouve le petit hôpital, objet de plus de méfiance que de convoitise. Mā Hiam, formée comme infirmière dans un camp militaire où elle avait suivi

¹ Les *phī vāi* apparaissent dans les sources anciennes comme une catégorie d'esprits de la forêt particulièrement redoutables dont l'apparence se rapproche de celle de singes hirsutes (Boutin, A., 1938, p. 77) ; Robert, R. (1941, p. 35). Pour les T'ai de Nākhām, de Namxé et de Natong avec lesquels je me suis entretenue à ce sujet, le *phī vāy* évoque soit le personnage du conte cité dans le texte, soit un *phī* susceptible de descendre du ciel peu après l'enfant et de le dévorer.

² Nom que donnent encore les T'ai aux populations tibéto-birmanes que les ethnologues nomment « Akha ».

son époux de 1979 à 1983, assiste toutes les femmes dont les accouchements sont problématiques. Il arrive même assez souvent que des habitants de villages voisins la fassent appeler auprès d'une parturiente en difficulté. Par ailleurs sœur de Fep, le père de l'époux de la parturiente, elle est présente ce jour-là. Em Pan et plusieurs de ses congénères affirment à Fep, particulièrement inquiet, que Mā Hiam est aussi capable que n'importe quel infirmier de l'hôpital. Chacun sait, pour avoir à de multiples reprises envisagé ce départ, et, pour certains, l'avoir même tenté – un enfant du village, né ainsi sur le bord du chemin, porte le nom de Hyia (« tomber accidentellement ») –, que la discussion est surtout rhétorique.

Pour l'avoir entendue souvent, cette discussion m'apparaît aussi comme une prise en compte indirecte, mais verbalisée, du ressenti de la parturiente, à qui, malgré un contact physique serré, nul ne s'adresse directement.

À un autre niveau, ces échanges animés témoignent auprès des esprits malfaisants – parmi lesquels les *phī phāi*¹ qui rôdent autour des femmes en couches en quête de nourriture – de la présence active de nombreux villageois dans la maison de l'accouchement.

La mère de l'époux, Em Yā (grand-mère paternelle), s'est approchée de sa bru, elle commente « la chemise de l'enfant (sūra deknōi, le placenta), il a déchiré la chemise ».

Plusieurs femmes discutent autour de Mā Hiam dont un des gants de caoutchouc est déchiré. Celle-ci en est contrariée, elle devra faire l'examen vaginal avec une main partiellement nue. Je me souviens alors qu'elle m'a dit un jour, me parlant de sa fonction d'accoucheuse, qu'après avoir aidé à mettre un enfant au monde elle ne supportait plus l'idée de toucher la nourriture et mangeait à peine plusieurs jours durant.

Aīthao Am, jusque-là toujours présent auprès de sa fille, part vers dix heures pour kīn ngāi, le premier vrai repas de la journée. Il va participer au sūkhwan, rite de rappel des principes vitaux, offert par les parents de Houn aux villageois qui ont aidé à préparer la cérémonie des funérailles.

Il est maintenant onze heures, ce matin du 20 février 2000. Mā Hiam masse le ventre de la parturiente dans un mouvement de haut en bas destiné à aider l'enfant à descendre.

¹ Voir *supra*, chapitre un, p. 75.

*Les femmes discutent entre elles, et je ne comprends pas tout. Em Pan résume pour moi :
« Le petit (ǣ nōi) n'est pas encore descendu. »*

*Sur la terrasse chān, où se trouve l'accès principal à la maison, une sœur aînée de
Mā Hyiam, Mā Hom, trempe et frotte le bas de son sīn (tīn sīn, « pied du sīn ») dans de
l'eau, « pour faire un remède », m'explique-t-on. Elle verse ensuite « l'eau qui a du pied
de sīn » (nam mī tīn sīn) dans une feuille de bananier et la donne à boire à sa cadette.*

Le rouleau de coton cardé vu dans les cheveux de la parturiente, et ici le pied du *sīn* dont les sucs ont été dissous dans l'eau procèdent de transformations de matières premières, le coton et la soie, dont l'efficacité joue sur plusieurs registres à la fois.

Dans le premier cas, deux explications différentes sont évoquées. La première s'appuie sur la texture particulière du coton cardé qui semble constituer un piège idéal où viendraient se prendre les *phī* (le même objet sert de réceptacle aux principes vitaux du mort lors des funérailles). La deuxième explication porte sur l'apparence phallique du rouleau. La présence totalement déplacée de l'organe sexuel masculin sur la tête d'une femme sème la confusion – est-ce bien là une femme ? Est-ce même là un être humain ? – et effraie les *phī*. Tromper les esprits sur l'identité d'une personne représentant pour eux une victime potentielle est une méthode éprouvée dont nous verrons de nombreuses manifestations. Quant à l'usage du symbole phallique, il se retrouve lors de la célébration du rite annuel à l'esprit tutélaire du village, *phī bān*. Une sculpture en bois évoquant un pénis, associée à la représentation en bambou d'une vulve, orne les portes (*tī sīra*, litt. « portes-chemise ») élevées pour l'occasion aux entrées du village. Là encore, les organes sexuels agissent comme répulsifs pour les *phī* malveillants qui pourraient venir troubler l'ordre de la fête et du rituel. La puissance du pénis et de la vulve joue à la fois sur leur rôle dans le processus de reproduction et sur leur nature éminemment souillée.

Le *sīn* combine lui aussi cette double puissance. Vêtement qui couvre le bas du corps, il est étroitement associé à la féminité et est porteur de la souillure dégagée par les organes reproducteurs de la femme. En ce sens, il menace l'intégrité corporelle des hommes dont les *khwan* sont particulièrement sensibles à la mauvaise odeur qu'il dégage. Mais il est aussi, en vertu du même principe, efficace contre les *phī*, et cela est encore plus vrai du pied du *sīn* qui associe souillure de la femme à travers ses fonctions



Photo II-2 Rouleaux de coton cardé, prêts au filage



Photo II-3 Triangle-vulve et pièces de bois-pénis ornant la porte du village pour le culte annuel à l'esprit tutélaire du village (*sen bān*).

reproductrices et statut inférieur des pieds¹. En effet, dans le schéma corporel hiérarchisé haut/bas caractéristique des populations t'ai dans leur ensemble², les pieds occupent une position dévalorisée. De plus, la souillure dont ils sont les récipiendaires et les vecteurs (ils sont au contact du sol et on s'en sert pour laver ce qui est considéré comme le plus sale, 'uay : excréments, sang, fluides issus de l'accouchement) constitue un gage de puissance. Le pied du *sīn* est aussi la bordure du vêtement, sa clôture. Il est décoré de motifs en soie représentant des *tā lāo* (« œil d'aigle », signe de protection en vannerie de bambou), des « dents de chien », des « dents du peigne » ou des « crochets », autant de motifs censés écarter les mauvais esprits. On fait d'ailleurs aux enfants, pour les protéger d'attaques de *phī*, des colliers découpés dans des pieds de *sīn* trop usagés pour être portés ayant appartenu à des femmes qui ont déjà mis au monde des enfants.

Le *sīn* et particulièrement son pied, si savamment tissé, représentent finalement la femme dans son statut et dans sa nature. Ainsi, le lendemain de la mort de Houn, sa veuve avait, comme le



Photo II-5 Femme portant une chemise et un *sīn* t'ai dam

¹ Rajadhon, Phia Anuman, (1961, p. 49) rapporte des techniques pour faciliter l'accouchement qui font appel à des principes comparables : « L'eau exorcisante, dont on asperge ou frotte la parturiente, ou encore qu'on lui donne à boire, est très utilisée. » Il existe de multiples manières de rendre cette eau efficace dont deux ont particulièrement retenu mon attention. La première consiste à donner à boire à la parturiente de l'eau préalablement versée sur le gros orteil de son mari. La seconde à insuffler dans l'eau des paroles obscènes. Nous retrouvons là les principes actifs contenus dans l'infériorité de statut des pieds et dans l'évocation de la sexualité, tous deux liés à la souillure. L'auteur ne s'attarde pas sur l'interprétation de ces pratiques. Concernant les paroles obscènes, il note leur possible efficacité psychologique : déridant la parturiente, elles lui permettraient de concentrer ses efforts sur l'expulsion de l'enfant.

² B. Formoso (1987 et 1994).

veut la tradition, déchiré le bas de sa jupe. La veille déjà, à peine son mari avait-il rendu son dernier souffle qu'elle avait défait son chignon et laissé pendre ses cheveux. De cette manière, elle renonçait publiquement à son statut de femme mariée.

L'infusion de pied de *sīn* contient potentiellement une multitude de principes actifs. Tissé de motifs formant barrage aux *phī*, mais aussi imprégné de l'odeur du bas du corps de la femme (pieds et organes sexuels), le pied de *sīn* réduit en boisson constitue un traitement prophylactique contre l'intrusion d'esprits malveillants. Quand elle trempe le pied de son *sīn* dans l'eau, Mā Hom, qui a eu trois enfants et des accouchements faciles transmet à sa jeune sœur primipare un savoir-faire, mais aussi un savoir-être femme, littéralement incorporés et, pour reprendre les termes de J.-P. Warnier (1999), « mis en objet » dans ce vêtement si intrinsèquement lié à la femme dans son statut et dans son essence.

Em Yā nourrit, à la cuillère, sa bru d'un peu de riz et de viande de buffle. Une femme m'explique que l'enfant une fois né, la jeune mère mangera à une table à part et n'utilisera plus les mêmes couverts que le reste de la famille. Souillée et fragilisée par l'accouchement, elle risquerait alors ou de tomber malade elle-même ou de rendre malades les autres membres de la maisonnée¹.

La souillure dont la femme pubère est porteuse est particulièrement forte et active au moment de la menstruation (*duang nying*) et de l'accouchement où elle est matérialisée par la perte de fluides à travers les organes génitaux. Contrairement à ce que note Ing-Britt Trankell (1995, p. 166) au sujet des T'ai Yong, une population t'ai bouddhisée du nord de la Thaïlande : – « Elle (la pollution) est cependant conçue comme une “condition individuelle”. En tant que telle, et contrairement à la pollution créée par la mort, elle n'affecte pas le reste de la maisonnée. » (ma traduction) –, chez les T'ai Dam, cette souillure est potentiellement contagieuse. Ainsi, dans les maisons de spécialistes rituels, l'autel du *phī mqt* (esprit auxiliaire du spécialiste rituel, *mā mot*) qui se trouve dans la cuisine, non loin de « l'endroit où les femmes accouchent », doit être recouvert d'un tissu lors des accouchements. La vue du sang offenserait le *phī*, provoquant des représailles. Cette souillure touche non seulement la mère, mais également l'enfant. À tel point que le jour de sa naissance restera sa vie durant impropre à la tenue de rituels impliquant *khwan* ou *phī*.

¹ Voir Robert (1941, p. 41).

On s'approche de la mi-journée et, peu à peu, la maison se vide. Plusieurs personnes s'en vont en souhaitant une naissance facile. Mā Hiam, qui est restée, me dit que l'enfant n'aime pas naître quand le soleil est trop haut, trop fort. En général, ajoute-t-elle, les enfants naissent le matin avant onze heures ou l'après-midi à partir de une heure.

Profitant de ce temps creux, je repasse brièvement chez Aī Loun qui m'assure lui aussi que je peux être tranquille, l'enfant ne naîtra pas avant le soir.

S'il m'a été dit avec une belle unanimité que la naissance d'un enfant aux heures les plus chaudes de la journée était problématique, l'interprétation de cette donnée, présentée comme empirique, reste délicate. C'est incidemment que des éléments de réponse m'ont été livrés.

Plusieurs mois après l'accouchement de Mā Hyiam, je discutai avec Aīthao Tyua (frère aîné de Aī Loun) d'un tout autre sujet. Médicastre, et partageant avec moi une désagréable propension aux brûlures d'estomac, il avait au fil du temps pris l'habitude, quand nous nous voyions, de me transmettre certaines de ses recettes. Ce jour-là, il me livrait un principe général sur la collecte de plantes médicinales :

« Les yā phūn mūrang (litt. « remèdes-locaux-du pays »), on les ramasse de six à huit heures ; après, ils ne sont plus efficaces. De neuf à onze heures, le soleil est trop fort, bō mī yā (« il n'y a pas de remède »), quand le soleil est encore frais, il y a du remède, mī yā. »

J'avais toujours en tête cette question non élucidée d'incompatibilité entre la chaleur du soleil et la naissance des enfants. Je l'interrogeai donc à ce sujet. Il me répondit en ces termes : « Si un enfant naît quand le soleil est haut, chaud et fort, il sera plus fort (*phā*) que ses parents, il aura trop de *bun* (chance)¹, son cœur sera trop grand. » Cette supériorité déplacée de l'enfant sur ses aînés porte atteinte à l'intégrité corporelle de ces derniers, qui tombent fréquemment malades.

Cette incompatibilité entre un pouvoir excessif et une filiation réussie se retrouve dans le cas, cité par le jeune père d'une petite fille succédant à une série d'aînés mort en bas âge, de ces spécialistes rituels qui, ayant appris trop de *khwām*, formules magiques,

¹ Nous reviendrons plus loin sur l'emploi de ce terme, *bun*, dérivé du pâli *punna* et qui signifie dans le contexte bouddhique à la fois « mérite, acte méritoire » et « fête, cérémonie » (Reinhorn, M., 2001), par des T'ai non bouddhisés.

n'arrivent pas à élever (*liang*) des enfants : *luk bō phā khwām, tāi* (« l'enfant est moins fort que les *khwām*, il meurt »).

Un devin (*mō mā*, « maître des jours ») t'ai khao bouddhisé du village de Namxé, auquel les habitants de Nākhām faisaient fréquemment appel, m'a livré une autre interprétation. Aux heures dites *sānya* (midi)¹ et *chā chae* (minuit), l'enfant qui descend des villages célestes pour naître sur terre risque d'être poursuivi par le *phī vāi*. Si celui-ci descend entre dix et vingt minutes après l'enfant, il peut le dévorer. S'il descend plus tôt ou plus tard, le nouveau-né est sauf. Interrogés à nouveau, Aīthao Tyua et sa belle-sœur, Em Pan, ont corroboré les dires du devin :

« Les gens d'autrefois disaient que l'enfant né à midi, s'il mourait, c'était à cause du phī vāi. Aujourd'hui, les médecins disent que c'est la fièvre qui monte à la tête (sai khūn samōng). »

Il est maintenant midi. C'est son mari qui masse Mā Hyiam. Celle-ci, épuisée, s'est mise à genoux sur un tas de sīn pliés posés là par sa sœur. Il ne reste plus grand monde dans la maison : deux sœurs, le mari, la belle-mère, Mā Hiam. Quelques hommes discutent dans l'autre partie de la maison, parmi lesquels Aī Fep, le phō tā. Des enfants entrent et sortent.

Aīthao Am revient de chez Houn. Il ramène un morceau de viande de porc dont il prélève un bout qu'il dépose dans un récipient en courge séchée accroché au-dessus de sa fille. Cette viande servira à lui donner des forces avant la naissance.

Mā Hom masse le ventre de sa sœur, qui souffre beaucoup. Il est une heure de l'après-midi et peu à peu les femmes reviennent. Mā Hyiam souffre toujours beaucoup, l'inquiétude se fait plus pressante. Les femmes se lèvent et s'approchent d'elle, les discussions sur un éventuel départ à l'hôpital reprennent. Les enfants aussi se sont attroupés et regardent. Une des femmes me dit : « On doit être nombreux, on a peur. Elle a trop mal (man chep sā). » La parturiente est rafraîchie avec un tissu mouillé, une de ses sœurs lui masse le ventre, tentant d'alléger sa douleur.

Les femmes s'adressent à Mā Hiam, elles l'exhortent à écouter pour s'assurer que l'enfant est vivant. Toutes ont en mémoire un autre accouchement récent aussi pénible : l'enfant était mort-né.

¹ D'après Reinhorn, M. (2001, p. 580) *sānya* est un terme dérivé du sanscrit *sāya* qui signifie le soir, le crépuscule ; *sānyan* signifierait aussi « après-midi ».

Une femme âgée, Kho, sœur cadette de Am, par son père, dit qu'il faut interroger les khwan (thām phī khwan) de la parturiente. Ces derniers, ajoute-t-elle, veulent certainement être nourris (liang), manger de la viande.

J'ai une montre, alors, comme pour avoir confirmation que l'enfant peut bien naître maintenant, on me demande l'heure. J'entrevois dans la pièce à côté la belle-mère de Hyiam, Mā Oy¹, qui tient une chemise nouée appartenant à la parturiente et murmure, m'explique-t-on, aux phī khwan de bien vouloir assurer à sa bru une naissance facile. Elle les interroge aussi sur l'heure de naissance de l'enfant et sur son sexe. La chemise devient lourde et remue quand les réponses aux questions de la devineresse sont positives.

Aux premières douleurs, avant que la poche des eaux (*pok ma nyā*, litt. « poche-fruit-paillote² ») ne soit percée, les *phī hūan* avaient été prévenus (*vān*) de l'imminence de l'accouchement. C'est Aīthao Am, le chef de la maisonnée, qui leur avait porté dans un bol le nécessaire à chiquer : bétel, noix d'arec et chaux.

Les *phī hūan*, en principe bienveillants, doivent cependant être traités avec toute la déférence qui leur est due. L'arrivée ou le départ d'un membre de la maisonnée doivent leur être signalés : il en est ainsi de l'enfant qui naît, mais aussi du buffle que l'on vend. De plus, si la naissance est toujours un événement souhaité, l'accouchement en lui-même apporte souillure et danger. Les *phī hūan* sont particulièrement sensibles à la souillure véhiculée par les fluides issus de la parturition, alors que des *phī* intrinsèquement malveillants, comme je l'ai noté plus haut, sont attirés par l'odeur qui s'en dégage. Prévenir les *phī hūan*, c'est à la fois requérir leur aide pour protéger la parturiente et l'enfant à naître, et se les concilier, leur demander d'être indulgents et de supporter la souillure dont ils vont être les témoins.

Ce rite obligé n'avait pas suffi à assurer à Mā Hyiam un accouchement facile. Ses *phī khwan* avaient alors été mis en cause. Les principes vitaux ont en partage une nature volatile, ils réagissent à la surprise, à la peur, à la douleur en quittant le corps de leur maître, *chao khwan*. Pendant le sommeil, ce sont leurs voyages hors du corps qui causent les rêves. On dit aussi que certains lieux les attirent, comme les pièces d'eau ou le cimetière. Les *phī* malfaisants peuvent aussi s'emparer des *phī khwan*. L'absence d'une

¹ Mā Oy est une des quatre spécialistes, toutes des femmes, de la technique de divination par la chemise appelée *yurang sūa*, « remuer la chemise ». Habituellement, ce rite de divination se tient chez la spécialiste.

² Le fruit de l'herbe à paillote (*nyā*) est dit *mūn*, glissant, comme la poche des eaux.

partie des *khwan* est la cause d'un état de vulnérabilité qui peut vite virer à la maladie, si rien n'est fait pour rétablir l'intégrité de la personne. S'ajoute à ces caractéristiques partagées un caractère propre aux *khwan* d'un individu ou d'une catégorie d'individus. « *Les khwan sont comme leur maître (chao khong), m'expliquait Aī Loun. Ceux des enfants sont tendres, versatiles et ignorants, ceux des personnes tolérantes sont tolérants...* »

Les *phī khwan* suivent un processus de maturation, ils s'aguerrissent, se fixent plus fermement au corps, et se figent plus radicalement dans le statut et le genre de leur propriétaire. Mā Hyiam est une femme primipare, c'est la première fois qu'elle passe par les douleurs de l'accouchement et que son corps s'ouvre pour donner vie. Ses principes vitaux sont eux aussi néophytes, ils ne sont pas encore habitués (*khāi*) à la souffrance et à la souillure, composantes incontournables d'un accouchement. En proposant un repas aux *khwan* de la parturiente, on les amadoue et on les nourrit, on leur donne des forces. On tente ainsi de s'assurer de leur coopération et d'éviter leur désertion.

Plus un accouchement est difficile, plus les *phī* sont convoqués. Il s'agit soit de demander leur aide, soit de les chasser. Aīthao Am, au cours d'un entretien antérieur à l'accouchement de sa fille, m'avait énuméré la séquence rituelle suivante. D'abord, on prévient les *phī* des parents, c'est-à-dire les *phī hūan*. Ensuite, si cela ne suffit pas, on se concilie par le sacrifice d'un porcelet les *Thān Sīng*, divinités des clans patrilinéaires. Le *Thān Kum*, qui « *observe et surveille les êtres humains comme une femme surveille son enfant* », peut enfin être sollicité.

« Tous les T'ai Dam obéissent à Thān Kum, raconte encore Am. Il regarde les paysans, il vérifie qu'ils font bien leur travail. Si on commet une faute (hed phid), le Thān Kum attache les phī āi em (esprits de père et mère) dans le ciel d'où ils font du mal aux membres de la maisonnée. Quand les femmes sont près d'accoucher, le chef de la maisonnée peut aller lui demander son aide, il lui offre une paire de bougies et des fleurs. Si l'accouchement se déroule bien, quand on le pourra, on sacrifiera un petit cochon, on lui offrira de l'alcool et du riz, au bord de la rivière où se trouve aussi l'arbre du phī bān (esprit protecteur du village). Le phī thān attend sur l'arbre. Mais si l'accouchement ne s'est pas bien passé, on ne fait pas tē tā (rituel de présentation des nouveau-nés à l'esprit protecteur du village), on ne lui offre rien. »

Cette séquence rituelle peut présenter des variations. Selon les dires de Houn, recueillis en 1997, après le *phī hūan* (ancêtres), c'est aux *phī phāi* (esprits de femmes

mortes en couches) que s'adresse, pour un rituel d'expulsion, une spécialiste. L'offrande suivante, semblable à celle proposé au *Thān Kum*, concernera alors le *phī bān*.

J'ai dit plus haut que l'accouchement était un événement public ; la communauté villageoise, à travers certains de ses membres, défile dans la maison où il se déroule. Il m'a été explicitement signifié que cette présence avait pour objet la protection de la parturiente et de son enfant, mais aussi de la maisonnée dans son ensemble contre l'intrusion de *phī* malveillants. Plus tard, il apparaîtra aussi que les villageois sont là également pour accueillir un nouveau membre : un représentant par maison viendra visiter la mère et le nourrisson, leur apportant comme cadeau obligé un kilo de riz.

Les *phī*, malveillants, bienveillants ou ambivalents, sont également présents en nombre. Ils convoitent l'enfant et sa mère (*phī phāi*, *phī pqp*) ou participent à leur (ré) intégration dans la communauté de la maison (*phī hūan*) et plus largement de la patrilignée (*thān sīng*), du village (*bān*), du groupe dans son ensemble (*thān kum*).

L'ordre des rites propitiatoires liés à un accouchement rend compte d'une certaine vision de l'ordre du monde. Dans ce contexte t'ai, il n'est pas étonnant que nous nous trouvions face à un système hiérarchisé et concentrique¹ où les différentes sortes de *phī*, des *phī khwan* aux *phī Thān Kum*, exercent leur juridiction sur des domaines de plus en plus larges, de la personne dans son corps à la communauté t'ai dam dans son ensemble.

À deux heures et demie, Mā Hiam enfle ses gants déchirés et fait un examen vaginal. Les enfants, qui se sont approchés pour voir, sont chassés. Tout va bien, la tête se présente dans la bonne direction.

Il est bientôt trois heures. Bo Hak, le mari d'une de ses sœurs aînées, vient soutenir Hyiam. Mā Hiam s'approche d'elle et lui noue autour de la taille une coiffe (piao) usagée. La cordelette de coton qui maintient habituellement en place le sīn et à laquelle

¹Condominas, G. (1976, p. 11) note ainsi : « Lorsque l'on examine l'organisation des communautés rurales des ethnies de langue thaïe, on peut remarquer une certaine équivalence au niveau religieux avec celle du *müōng* (principauté). On a ainsi une société englobante et hiérarchisée : le *phī müōng*, le génie tutélaire de la principauté, « couvre » les différents *phī ban*, les génies tutélaires de chacun des villages que le *müōng* contient. On pourrait d'ailleurs, à la limite, inclure les *phī hūōn*, le génie de chaque maisonnée faisant partie du village sur lequel le *phī ban* exerce son autorité. Mais ici on doit faire une réserve : c'est que le *phī hūōn* a une juridiction très localisée alors que celle du *phī ban*, à l'instar de celle du *phī müōng*, porte non seulement sur tous les habitants, mais aussi sur l'ensemble du territoire et les êtres qui y vivent, c'est-à-dire les cultures et les forêts et les eaux, et également les animaux domestiques, et le gibier terrestre et aquatique. » Je me permettrai à mon tour d'émettre une réserve sur celle de G. Condominas. L'effacement du rôle du *phī müōng* dans la société contemporaine n'y est peut-être pas pour rien, toujours est-il qu'aujourd'hui le *phī hūan* exerce chez les T'ai Dam de Nākhām sa juridiction non seulement sur les personnes de la maisonnée, mais également sur son cheptel et sur ses cultures.

chaque femme attache les clefs du coffre en vannerie (kabāem) où sont gardés les biens du ménage avait déjà été retirée pour ne pas entraver la respiration de la future mère.

Lors de l'accouchement, la parturiente expulse le bébé grâce à son souffle que les T'ai Dam appellent « vent », *lom*. Le souffle est produit par le cœur qui agit comme une soufflerie de forge : « quand le cœur se gonfle, le vent sort ; il se dégonfle, le vent rentre », raconte Aī Loun. Sans ce « vent » interne, pas de respiration (*hāchae*). Et d'une personne qui meurt on dit d'ailleurs *met lom*, « plus de vent¹ ». Dans son effort la future mère perd tant de souffle qu'« elle n'a plus de vent pour pousser », *bq̄ mī lom beng*², ce qui explique que l'enfant ait du mal à sortir. Vidée d'une grande part de ce vent interne, la femme est vide, *bao*, et légère. On noue autour de sa taille, vers la fin de l'accouchement ou peu après, un tissu ample, coiffe dont on ne se sert plus ou vieux *sīn*, qui recouvre tout son ventre et doit aider sa respiration à retrouver sa stabilité, à être ferme (*hāchae man*).

Autour de moi, les gens savent quelque chose que j'ignore. Ils savent reconnaître les étapes d'un événement qui me paraît s'inventer à chaque seconde. Je les entends appeler : « I phī khwan nœ̄ » (« Venez, principes vitaux ! »). Fep, le beau-père de la parturiente, est de plus en plus agité. Il demande aux autres femmes enceintes de quitter les lieux³, mais la sœur aînée de Hyiam, qui attend un enfant, décide de rester. Fep pose le pied sur le postérieur de sa bru et, le rabaissant pour aller frapper le sol, il dit : « Long pai ! (“Descends !”) » Les principes vitaux sont appelés à nouveau. Bo Eng, le futur père, succède à Bo Hak pour soutenir la parturiente. La belle-mère s'adresse à moi : « Vu la douleur, ce sera un garçon. » Fep donne à sa bru de l'eau dans laquelle des plantes médicinales ont bouilli. Une femme s'approche de Mā Hiam et lui noue un chiffon blanc sur le bas du visage. Le bébé est en train de naître. Des « I phī khwan nœ̄ » retentissent. Le foyer principal est allumé. Un paravent est érigé devant la parturiente. C'est maintenant Am qui soutient sa fille et à quatre heures moins le quart un garçon est

¹ Comme chez nous on dit « il a rendu son dernier souffle ».

² On retrouve chez les Thais, notamment tels qu'ils sont décrits par Hanks (1963, pp. 18-19), des représentations du corps qui évoquent fortement celles des T'ai Dam de Nākhām. Sous-tendues par les conceptions bouddhistes, mais aussi hindoues et chinoises, elles apparaissent à la fois plus formalisées et plus élaborées. Le vent, *lom*, y est, parmi d'autres éléments, présent dans des termes tout à fait similaires à ceux utilisés par les villageois de Nākhām : « À travers le corps circulaient lentement le sang, plusieurs sortes d'eaux (*nam* (McF, 453), (...)) et plusieurs sortes de vents (*lom*, *ibid.* p.728), à savoir le vent qui pousse *lom beng* (souligné par moi) (*ibid.* 487) et le vent qui tire *lom chawat* (*ibid.*, p. 287) (ma traduction). »

³ D'après Rajadhon Phia Anuman, (1961, p. 43) l'enfant aurait honte de sortir.

né. Une femme se saisit d'unealebasse⁴ et la brise avec le pied. Elle pose une des moitiés de la courge sur le ventre de l'enfant. Une autre personne secoue au-dessus du nouveau-né un sac plastique contenant des bobines (lōt). Un cercle de femmes s'est refermé autour de Mā Hiyam au moment de l'expulsion ; je ne peux le rompre et, par ailleurs troublée, je ne saisis à cet instant rien de ce qui se passe. Plus tard on m'expliquera que l'enfant n'avait pas crié immédiatement en sortant du ventre de sa mère. Il ne respirait pas. Le bruit, le surprenant, avait provoqué ses pleurs. On peut dans un cas semblable également stimuler la respiration en éventant le nouveau-né avec le pied d'un sīn ou avec un van (dong).

Le premier cri d'un enfant, signe qu'il respire, marque son entrée, fût-elle provisoire, dans le monde des êtres vivants. S'il ne vient pas immédiatement et de lui-même, les villageois de Nākhām cherchent à le susciter par des techniques jouant sur deux registres, celui de la surprise, dont le choc fait pleurer le nourrisson, et celui de l'appel de souffle (*lom*, « vent »), qui lance sa respiration (*hāchae*).

L'être humain ne dépend pas uniquement pour respirer de ce mécanisme interne décrit plus haut, vent ou souffle produit par la pompe-cœur. « La santé, écrit Lafont (1959, p. 820) au sujet des T'ai Dam de la vallée de Namtha, repose sur un équilibre absolu entre l'air atmosphérique et l'air contenu dans les organes. » Nous pouvons donc comprendre que le souffle supplémentaire produit dans l'environnement de l'enfant puisse circuler et pénétrer ses organes internes, stimulant sa respiration.

Ces deux techniques (surprise, appel de souffle) ne sont pas exclusives l'une de l'autre et on peut y faire appel simultanément ou successivement. Elles s'exercent au moyen d'artefacts dont les qualités, à la fois physiques et symboliques, favorisent l'efficacité.

Calebasse, riz, débuts de l'humanité

Briser laalebasse a pour objectif explicite de déclencher les pleurs de l'enfant. Après de multiples tentatives infructueuses pour obtenir des villageois une explication concernant le choix de cet objet particulier, usuel, mais dont on ne dispose pas à tort et à travers, la veuve de Houn, Lon, finit par me dire : « *Laalebasse ? Nous y mettons le riz que nous mangeons.* » Aussi prosaïque que cette réponse paraisse, elle n'en met pas moins le doigt sur un point essentiel. Élever un enfant, ce qui consiste avant tout autre chose à le

¹ Fruit de cucurbitacée évidé et séché dans lequel le riz gluant est stocké après cuisson. Les villageois mangent à même laalebasse *ma tao khōng khao* (« courge pour le riz »).

maintenir en vie et à lui permettre de grandir, se dit dans les langues t'ai *liang dekn̄i*. Or nous verrons (chapitre quatre) que le terme *liang* renvoie au fait de nourrir.

Par ailleurs, le riz est la base de l'alimentation t'ai dam¹, à tel point que manger se dit *k̄n khao*, « manger du riz », et que les autres aliments sont considérés comme de simples accompagnements du riz, *kap khao*. Consommés seuls, ce qui est rare car cela causerait des maux de ventre, ils se trouvent relégués dans la catégorie du *k̄n t̄n*, « manger-jouer »².

Une fois laalebasse brisée, une de ses moitiés est posée sur le ventre du nourrisson, couvrant son nombril. Bien que les villageois soient restés muets concernant le sens de ce geste, il évoque immanquablement pour moi le mythe, commun à tous les peuples t'ai, d'origine de l'humanité³. L'enfant qui, au sortir du ventre de sa mère, n'a pas encore respiré se verrait alors donner la possibilité de naître une seconde fois de la matrice originelle dont est issue toute l'humanité.

Van et riz : produire le souffle, capturer la vie

Le riz se trouve à nouveau évoqué dans l'utilisation du van (*dong*) avec lequel on évente le nourrisson. Le van sert, après décorticage, à séparer les résidus de son de la graine, et donc à donner au riz sa forme comestible.

L'efficacité du geste repose, de plus, sur une synergie entre l'action humaine et le vent qui emporte les impuretés. Le souffle se trouve ainsi doublement présent. Mécaniquement et physiquement à l'instant où le van est agité au-dessus de l'enfant, mais aussi dans l'objet lui-même à travers l'usage qui en est fait au quotidien.

Le van est, chez plusieurs groupes t'ai, au centre d'une cérémonie visant à intégrer le nouveau-né dans le monde des êtres humains. Ainsi, chez les T'ai Dǎng :

¹ De même que pour l'ensemble des populations de riziculteurs en Asie du Sud-Est.

² Voir Trankell, I.-B. (1995), pour une description de l'alimentation chez des T'ai bouddhisés de la Thaïlande du Nord. La nature du lien qui unit le riz à la vie est explicité par Hanks (1963, pp. 20-22) pour les Thai de la manière suivante : « Le corps était conçu comme construit et entretenu par le riz. En réalité, la chair était le riz, une image probablement dérivée des écrits bouddhistes (...). La consommation de nourritures bénéfiques était encouragée. Parmi elles, aucune ne surpassait le riz, principale nourriture du corps (...). Plus que tout, le riz nourrissait les *khwan* des êtres humains car chaque grain contenait une parcelle de *khwan* de la déesse Mère du Riz. »

Si, chez les T'ai non bouddhisés, la légende de la Mère du Riz, Mǎ Khosop, ne semble pas avoir été intégrée, des rites aux *khwan* du riz sont néanmoins décrits dans la littérature et ont été observés sur le terrain.

³ Voir *supra*, chapitre un, § 1.3.1.

Dès la naissance, on lave l'enfant, puis une femme le place sur un van et se rend à la grande terrasse ou à la porte principale. Elle balance trois fois son chargement et dit : « Petit, si tu es l'enfant d'un génie, qu'il vienne te tuer ; si tu es l'enfant du ciel, que le Ciel te prenne, sinon nous t'élèverons et tu seras notre enfant. (...) Ceci fait la femme met dans la bouche de l'enfant une boulette de riz (Robert, 1941, p. 42).



Photo II-6 Stockage du riz gluant dans les courges évidées séchées

Les Thai¹ eux aussi procèdent au « vannage du nouveau-né ». Très rapidement après sa naissance, une fois le cordon coupé et le premier bain pris, le nourrisson est déposé dans un van contenant la motte de terre ou le morceau de charbon et le couteau de bambou ayant servi à couper le cordon ainsi que des objets évoquant, selon son sexe, des habiletés et des capacités féminines (aiguille et fil) ou masculines (livre et crayon). Une femme, la sage-femme selon Rajadhon, une personne réputée pour ses qualités de bonne mère, selon Hanks, soulève alors le van et le fait doucement rebondir trois fois en disant : « Trois jours l'enfant des esprits, quatre jours un enfant humain. Que celui à qui cet enfant appartient le prenne ! » Une des femmes de l'assemblée, la mère ou une autre femme de

¹ Voir Rajadhon, Phia Anuman (1961), Hanks, J (1963), Lévy-Ward, A. (1997).

bonne réputation, proclame alors l'enfant comme étant le sien, le soustrayant ainsi au monde des esprits.

D'après Hanks (1963, p. 67, et en note, citant Textor, 1960, p. 371), cette cérémonie sert aussi un objectif de complétude des composantes corporelles du nourrisson :

En tant que première étape visant à contrôler les *khwan*, par essence volatiles, l'objectif premier du « vannage » du bébé est de s'en saisir (*kan rap khwan*) et, ainsi, d'assurer l'intégrité de sa personne.

Le van avait la capacité de « capturer » les esprits. Il pouvait saisir ou capturer non seulement l'âme *khwan*, mais aussi, à l'année nouvelle, un des *fun ghosts* (ma traduction).

Je n'ai pas observé ce rituel chez les T'ai Dam de Nākhām, et personne n'en a fait mention. Cependant le van est activement présent auprès du nourrisson, non seulement comme pourvoyeur de souffle, mais aussi, parfois, comme berceau provisoire. Si je n'ai pas recueilli auprès des villageois de discours sur une possible capacité du van à capturer les esprits ou principes vitaux, nous avons vu que certains artefacts – parmi lesquels les multiples transformations du coton – ont la propriété de capter les esprits et autres principes vitaux.

Bobine et fil : métaphores des différentes formes de vie

Des bobines, taillées dans de fines sections de bambou, et conservées dans un sac, ont été agitées au dessus du nouveau-né « *pour qu'il respire vite et facilement comme le bruit des bobines qui s'entrechoquent* ». Le souffle n'est plus cette fois engendré par une augmentation de la quantité d'air dans l'atmosphère, mais par l'évocation du bruit même d'une respiration normale.

Outre cette causalité de type analogique invoquée par les villageois, rappelons le geste qui consiste, à la mort d'un enfant, à briser une bobine ou un œuf pour prévenir une éventuelle renaissance. La bobine, comme l'œuf, sont par ce geste associés à la vitalité. Ces deux objets peuvent être vus comme des contenants, l'œuf de façon évidente, la bobine de par sa forme creuse qui évoque celle du corps des femmes telle qu'il est décrit par les T'ai Dam¹. Par ailleurs, la bobine est le support du fil, autre artefact dont le lien à la vie a été exploré.

¹ Voir *infra*, chapitre trois, §1.1 et chapitre sept § 1..

Entre vie et mort, promouvoir la vie

L'efficacité de ces rites, qu'ils engagent le coton ou des artefacts tels la calebasse, le van ou le *sīn*, ne se fonde pas seulement sur leur symbolique, elle réside également dans la nature sensible des formes de vie sollicitées et dans le pragmatisme des gestes qui les mettent en scène. Ainsi le nourrisson perçoit-il, à travers une expérience engageant certains de ses sens (ouïe, toucher), le rythme régulier des bobines qui s'entrechoquent, le craquement de la calebasse sur le sol ou encore l'air qui se fait plus vif au-dessus de lui.

La porosité de la frontière entre la vie et la mort qui caractérise la naissance se retrouve lors des funérailles. Cette perméabilité regarde en premier lieu le défunt, à travers ses *khwan* qui, lui survivant, doivent être conduits dans leurs nouvelles demeures et recevoir les soins adéquats à leur nouveau mode d'existence. Mais elle touche aussi les vivants qui accompagnent le mort et ses *khwan* dans leurs voyages au cimetière ou à *Mīrang Fa*, dans les villages célestes. Leurs principes vitaux risquent de s'égarer ou d'être capturés par des esprits malfaisants, ils pourraient partir et ne plus jamais revenir, causant la maladie, puis la mort de leur « maître (*chao*) »¹.

Si, au moment de l'examen vaginal, les enfants, curieux, avaient été écartés, ils se sont cette fois frayé un chemin pour regarder le nouveau-né sortir. Nul ne les en empêche. On peut même voir une jeune femme, Mā Kouy, soulever sa fille de cinq ans pour qu'elle puisse voir comment on coupe le cordon.

La présence d'une multiplicité de personnes dans la maison, qui jusqu'alors étaient pour la plupart largement désœuvrées, répond maintenant à une nécessité pratique évidente.

Il faut s'occuper à la fois de la jeune mère et du nouveau-né, mais aussi de la maison, souillée par l'accouchement, et encore du placenta, qui nécessite un traitement spécifique. Tout se passe en même temps, le désordre de mes notes en témoigne.

C'est Mā Oy, la grand-mère paternelle, qui coupe le cordon. Elle le ligature avec un fil de coton et le pose sur une bobine (lōt) puis le sectionne avec un couteau de bambou (mai khom). Une femme prend le nouveau-né qu'elle dépose quelques secondes sur une natte, la tête en direction de la porte d'entrée. Une des sœurs de Mā Hiam ramasse

¹ Nous verrons, plus loin (chapitre trois.) que des principes similaires incarnés dans des objets identiques ou analogues président aux rites funéraires et aux soins prodigués au nouveau-né.

l'enfant et l'enveloppe dans des chiffons et dans un sīn usagé. Une autre femme met de l'eau à chauffer.

Entre-temps le paravent a été enlevé. Mā Hyiam est assise ; on attend avec quelque anxiété que le placenta tombe de lui-même. Si la délivrance tardait trop, Mā Hiam, renfilant ses gants, le retirerait. Quand on l'interroge sur ses fonctions d'accoucheuse, celle-ci aime rappeler qu'il a fallu que des femmes frôlent plusieurs fois la mort pour qu'elle réussisse à imposer cette pratique intrusive venue d'ailleurs¹.

Une femme dispose des feuilles de bananier sur le sol, devant le foyer kham b̄ran. Elle y verse de la cendre puis quelques braises prélevées au foyer principal. Une des sœurs de Mā Hiam prépare du riz que la nouvelle mère devra manger avec du sel rougi au feu.

De manière générale, les T'ai Dam tuent et mangent à peu près tous les animaux de toutes les catégories et ils consomment une très grande variété de végétaux issus de la culture et de la cueillette. Les rares interdits alimentaires permanents sont liés à l'appartenance à des clans patrilineaires. Certains auteurs (Lafont, 1955, pp. 803-804 ; Maspéro, 1916) se sont d'ailleurs interrogés sur l'existence dans le passé d'une forme de totémisme t'ai. Mais certaines catégories de personnes portent cependant à leur alimentation une attention plus soutenue. C'est le cas des femmes après leur accouchement, mais aussi des spécialistes rituels qui s'abstiennent notamment de manger de la viande issue d'animaux morts par eux-mêmes ou dont on ignore la manière dont ils sont morts².

Jusqu'au moment de l'expulsion, l'alimentation de la femme enceinte ne connaît ni véritables interdits ni véritables prescriptions³. Cependant le régime alimentaire est d'une extrême sobriété durant les dix premiers jours suivant l'accouchement pour une primipare, durée qui se réduit parfois jusqu'à trois au fur et à mesure des naissances

¹ Nguyen-van-Lanh (1942, p. 104) note au sujet des Lao : « La délivrance doit se faire seule, sans aucune manœuvre active. Si elle tarde, l'accoucheur prend une feuille de bétel, l'enroule en un tuyau cylindrique dont il introduit une extrémité dans la bouche de la parturiente, et il souffle par l'autre bout après avoir prononcé une formule magique. Cette insufflation *paou* doit être répétée jusqu'à obtention d'un résultat ou jusqu'à échec avéré. »

² Cuisinier (1948, p. 210) note pour les Mu'ò'ng des interdits similaires, auxquels elle ajoute celui de consommer la viande d'un animal tué dans le cimetière. Bourlet (1907, p. 622) note également l'interdit du spécialiste rituel thay, le *mó mun*, de « se souiller au contact de certaines viandes », parmi lesquelles figurent le chien, le singe et « la chair de tout animal tué ou mort dans un cimetière ».

³ Voir *supra*, chapitre un, pp. 68-69.

suivantes¹. Il consiste exclusivement en *khao lām*², préparation de riz gluant cuit au feu dans une section de bambou préalablement recouverte de feuilles de bananier, accompagné de sel parfois rougi au feu et de gingembre.

À partir de là, la réintroduction progressive des autres aliments suit un rythme variable en fonction des individus, de leur histoire familiale, et probablement de leur appartenance clanique³. Après dix jours, il devient possible à la mère de consommer le riz cuit pour l'ensemble de la maisonnée, à condition de le prélever par le fond (ouvert, car le riz est cuit à la vapeur) de la marmite, là où l'on est sûr qu'il n'aura été touché par personne (nous avons vu que le risque de contamination, d'ailleurs réciproque, de la nouvelle mère aux autres membres de la maisonnée faisait l'objet de restriction sur l'usage des couverts et de la vaisselle).

Certains légumes, comme les courges, sont autorisés après cinq à sept jours en même temps que les grenouilles et les anguilles s'il ne s'agit pas d'un premier accouchement. Les poissons à écailles (*pā mōm*, *pā king*) sont réintroduits plus rapidement que les poissons sans écailles dont la consommation causerait à la mère des sensations de mal-être général, de paralysie des jambes, ainsi que des pertes vaginales blanches (leucorrhées, *long khao*). Après cinq à six mois, tous les poissons sont à nouveau autorisés. Les fruits sont proscrits pendant la même durée que les poissons car on pense que si le bébé venait à mourir « *il resterait accroché comme les fruits. On a peur qu'il s'accroche n'importe où et on a pitié de ses principes vitaux* ». Les interdits les plus durables et les plus radicaux portent sur certaines catégories d'aliments carnés. La viande d'animaux blancs⁴ (volaille, cochon, buffle) est absolument proscrite pendant l'année suivant l'accouchement. Il en est de même de la viande d'étalons et de femelles ayant des petits. Ces viandes, dont les T'ai Dam disent qu'elles dégagent une odeur, d'ailleurs semblable à celle des fluides issus de l'accouchement ou à celle du sang des menstrues,

¹ La durée la plus fréquemment citée par les villageois est cinq jours, ce qui correspond à un des deux cycles dont est composée la semaine t'ai dam de dix jours.

² Je reviens plus bas dans ce chapitre sur le *khao lam*.

³ La liste d'interdits cités ici a été constituée à partir des dires de plusieurs villageois et villageoises parmi lesquels Nang Hyia, une femme Lo K'am, s'est montrée la plus prolige. J'ai déjà mentionné ailleurs que cette femme était réputée, voire parfois même stigmatisée, pour son respect « à outrance » des interdits rituels. C'est donc avec une certaine prudence qu'il convient de lire à la fois le contenu et la durée de cet ensemble de restrictions.

⁴ Les mammifères de couleur blanche souffrent d'une certaine forme d'albinisme, ce qui pourrait être à l'origine de leur particularité. Cependant, l'interdiction s'étend aussi aux poules de couleur blanche qui ne présentent aucune pathologie. Rappelons que le blanc est associé à la mort (chapitre deux, § 3.3.2.).

qu'on nomme *khāo*¹, feraient mal à la tête et aux membres. En revanche, le porc est réintroduit assez rapidement, de même que le poulet à peau noire qui peut être consommé dès le dixième jour suivant l'accouchement.

Transgresser un de ces interdits se dit *kin phid bīran*, « manger-faute-mois » (sous-entendu mois des interdits). Les maladies ou les mal-être consécutifs à un accouchement sont très généralement interprétés en ce sens².

La rupture des interdits alimentaires, dont les conséquences sont parfois très précisément décrites, représente de manière générale une entrave à la nécessaire reconstitution du corps de la nouvelle accouchée. Une transformation, en partie définitive, en partie transitoire, de la femme dans son corps semble être à l'origine de ce nouveau besoin de contrôler les substances ingérées. Une femme qui vient d'accoucher a perdu une grande quantité de sang et de souffle. On dit qu'elle est vide (*bāo*), faible (*bō hāo*) et tendre (*q̄n*). Quoique cela ne soit pas exprimé verbalement, les pratiques entourant le post-partum (consommation de sel, asséchant et d'eau chaude infusée de plantes ; séjour au feu, asséchant et réchauffant) engagent à penser que, comme chez les T'ai de Mai Chau (Vo Thi Thüng 2002, p. 366) et chez les Lao (Brun 2001, p. 49), la femme qui vient d'accoucher est considérée comme souffrant d'un excès d'humidité et de froideur. Dans ce contexte, peu d'aliments sont dotés de vertus bénéfiques et reconstituantes, la nourriture étant plutôt considérée dans un rapport agressif au corps de la femme.

Je voudrais revenir un instant sur l'interdit le plus long et le plus unanimement cité, celui des viandes qui dégagent l'odeur *khāo*, une odeur qui est d'ailleurs aussi celle des parturientes. Nous avons vu que l'odeur caractérise les individus, et, à ce titre, elle peut être considérée comme une composante de la personne. L'odeur est véhiculée par l'air atmosphérique, ou souffle externe, mais aussi par le souffle interne, et de cette manière elle pénètre le corps. Les êtres humains ne sont pas les seuls à être affectés par certains types d'odeur. Les vers à soie, dont on dit qu'ils ont un odorat particulièrement

¹ Selon Reinhorn (2001, p. 322), cette odeur est celle de la chair crue, du poisson cru.

² V. Arnaud (1994, pp. 16-21 et 28-30) décrit en détail les interdits alimentaires de la future mère et de la jeune accouchée chez les Yami de Botel Tobago. Elle distingue trois types d'explication à ces interdits : l'analogie morphologique ou anatomique entre l'aliment et son effet sur l'enfant, l'analogie de comportement, l'existence de catégories d'aliments réservés aux « revenants » et par conséquent toxiques pour les vivants, et enfin l'homophonie entre le nom de l'aliment et le nom de pathologies ou de malformations qui résultent de sa consommation. On retrouve certaines de ces causes de contagion chez les T'ai Dam dont le discours à ce sujet reste néanmoins moins élaboré.

développé¹, peuvent mourir si on prépare dans la cuisine – où on les élève – certains aliments dégageant une odeur âcre (*khiu*). Si cette relation de cause à effet entre l'odeur et la maladie ou la mort n'est pas aussi explicite pour les êtres humains que pour les vers à soie, l'hypothèse selon laquelle les interdits carnés susmentionnés agissent via leur odeur et non leur chair me paraît plus que plausible. Les principes vitaux eux-mêmes sont considérés comme particulièrement sensibles aux odeurs : celle de leur propriétaire, nous le savons, leur permet de l'identifier, mais certaines d'entre elles, nous le verrons, ont sur eux un effet nettement répulsif et même délétère.

Le placenta est tombé, le feu kham b̄ran est allumé avec une torche prise au feu principal. M̄ Hyiam se lève alors, se penche au-dessus du feu kham b̄ran et, par trois fois, porte avec ses mains en coupe un peu de fumée à sa bouche. Aī Loun commente : « Elle a perdu beaucoup de vent. Manger la fumée lui donne des forces. » Quelqu'un d'autre ajoutera plus tard que faillir à ce geste serait commettre une faute envers le « foyer du mois d'interdits » (phid tao fai kham b̄ran).

Rajadhon (1961, pp. 66-73) décrit le *tao fai kham b̄ran* des Thai comme étant habité par un « esprit gardien » devant lequel la nouvelle accouchée doit se prosterner et auquel elle doit demander pardon avant même de pouvoir s'allonger. Hanks (1963, p. 50), elle, parle de sacralisation du feu et ajoute qu'il faut se le propitier « pour en contrôler la chaleur et le poison ».

Le foyer bâti pour la nouvelle mère et son enfant ne comprend pas, à Nākhām, les trois pierres servant de résidence aux *phī tao fai* du foyer permanent. Doit-on pour autant en déduire que ces esprits en sont absents ? Peut-être le transfert de flamme d'un feu à l'autre a-t-il suffi à les y introduire ?

Quelle que soit la difficulté à préciser quelle est, pour les villageois, la nature exacte du foyer *kham b̄ran*, celui-ci est doté d'une puissance qui, à condition de ne pas être contrariée, reste positive. L'ingestion de fumée par la nouvelle accouchée, par laquelle

¹ Em Pan relève que la validité de sa connaissance de l'anatomie des vers à soie lui a été confirmée par les dires d'une ONG selon laquelle les vers à soie auraient seize narines. En réalité, les vers à soie respirent à travers un organe particulier, appelé stigmat, qui se trouve par paire sur chaque métamère de l'abdomen. Or il semblerait que le ver à soie possède huit métamères donc seize stigmates en tout. Cela étant dit, on ne parle pas pour les insectes, contrairement aux mammifères, d'odorat mais plutôt de chémorécepteurs qui sont situés en général sur les antennes et/ou les pièces buccales. Les stigmates ne remplissent pas cette fonction olfactive chez les vers à soie.

elle semble souder une alliance avec le feu, répond sans doute à une double nécessité de conciliation et de reconstitution.

L'importance de ce geste est relevée dans les « Dits de l'entremetteur ». L'accouchement y est rapidement, mais dans des termes choisis, décrit. Parmi les faits retenus, celui-ci : « De la main gauche, la mère attirera la fumée à sa bouche... »

Mæ Hyiam s'assoit sur un petit tabouret rond posé au-dessus des braises préparées précédemment. Exténuée, elle se soutient à une coiffe accrochée à une solive par son époux. Le nouveau-né est déplacé, on le pose sur un matelas près du feu. Cette fois, ses pieds sont tournés vers la porte. Il est très couvert et installé comme dans un nid de textiles. Une étoffe légère est posée sur les bords du « nid » et le recouvre complètement.

Les visiteurs, qui viendront en nombre voir le nouveau-né, soulèveront rapidement l'étoffe et la rabattront d'un coup de main expert. À chaque naissance, j'ai vu ainsi de tout jeunes enfants, et particulièrement les aînés du nourrisson, s'approprier leur cadet en répétant ce geste à l'envi : soulever, regarder le petit, rabattre le tissu. Autant, me semblait-il, pour montrer aux visiteurs à travers un savoir-faire maîtrisé leur lien privilégié au nouveau-né que pour voir et rapidement caresser celui-ci.

L'air qu'il avait fallu densifier pour amener le nourrisson à la vie est maintenant filtré par le tissu le recouvrant. Sans doute l'isole-t-on ainsi quelque peu de la poussière causée par le feu constamment allumé et des insectes qui pourraient le piquer. Il est probable également qu'il s'agit de réduire au minimum les contrastes de température, perçus par la peau, dont on dit qu'ils surprennent l'enfant, *tok chae* (tomber cœur), et le font pleurer¹.

Mais cette manière de totalement envelopper l'enfant de textiles, comme dans un cocon, rappelle aussi les gestes, observés lors des funérailles, visant à maintenir au plus près du corps les principes vitaux. On peut enfin penser à cette pratique observée chez les Thai, mais aussi chez les T'ai Lur, qui consiste à protéger la mère et le nouveau-né de l'intrusion de *phī* au moyen d'un filet déployé au-dessus d'eux (1961, p. 67).

Une jeune fille ramasse les sīn sur lesquels Hyiam a accouché. Elle les emmène pour les laver à la rivière. D'autres femmes poussent avec des bobines les fluides de

¹ Chez les Thai, note Rajadhon, Phia Anuman (1961, p. 72), on cherche à prévenir les courants d'air auxquels la femme qui est au feu est particulièrement sensible. Le contact entre son corps et le vent provoquerait la fièvre.

l'accouchement entre les lattes. C'est la belle-mère qui nettoie avec les pieds, et à grande eau, le placenta.

Bo Eng, le jeune père, vient chercher le placenta. Sa mère le met dans une section de bambou (bang hǎe) à laquelle elle attache la bobine sur laquelle a été sectionné le cordon. Elle murmure quelques mots que je n'entends pas, puis envoie son fils accrocher le bang hǎe en forêt, à un arbre qui surplombe la rivière.

Il existe à Nākhām deux manières de nommer le placenta : *hǎe* et *sūa deknōi*. Bien qu'il soit à dire vrai difficile de retrouver dans la littérature consacrée aux populations de langues t'ai une transcription ou une traduction vernaculaire de « placenta »¹, le terme *hǎe* semble leur être commun. Robert (1941, p. 41) y fait allusion dans une citation en t'ai dǎeng non traduite et Brun (2001, p. 31) en signale l'usage chez les Lao : « Le placenta se dit *Hè* comme le cortège, il suit le bébé, il représente l'accompagnateur de sa vie utérine, duquel il faut se séparer en douceur. » Hormis dans l'expression *bang hǎe*, qui désigne la section de bambou dans laquelle est déposée le placenta, *hǎe* est en fait peu usité par les villageois de Nākhām qui lui préfèrent *sūa deknōi*, « chemise de l'enfant »².

Que ce soit en Asie du Sud-Est ou au-delà³, le lien intime qui unit enfant et placenta est partout relevé. La santé de l'un, tout au moins dans les premiers temps, est largement dépendante des soins prodigués à l'autre. Cette relation entre placenta et enfant se décline le plus souvent dans les termes de la consanguinité⁴. Le placenta est alors un cadet ou un jumeau de l'enfant. Dans d'autres cas, il est plutôt perçu comme une des composantes de la personne, il est alors une sorte de double de l'enfant. La « chemise placentaire » t'ai dam relève plutôt de ce deuxième cas : enveloppe originelle, première chemise, elle apparaît bien comme une véritable composante de la personne. Des soins qu'on lui prodigue dépendent la santé et le développement harmonieux de l'enfant. Avant tout, le placenta fait l'objet d'une toilette, réalisée en minimisant autant que possible les points de

¹ Voir notamment Hanks (1963) ; Rajadhon (1961) ; Lévy-Ward (1997) ; Nguyen-van-Lanh (1942) ; Robert (1941) ; Archaimbault (1956).

² Je n'ai retrouvé nulle part trace de cette expression pour les T'ai, en revanche, Hassoun (1997, p. 239) en mentionne l'usage chez les Hmong.

³ Voir les auteurs cités ci-dessus pour les T'ai, Carsten (1997, pp. 83-84) pour les Malais, Erny (1999, pp. 280-286) pour le continent africain, Rollet et Morel (2000, pp. 57-64) pour une synthèse ethno-historique.

⁴ Ainsi Massard (1995, p. 232) écrit-elle : « Considérons la croyance largement attestée dans la région en les liens *in utero*, représentés selon le modèle de la germanité. »

contact, d'où l'utilisation des pieds et de bobines¹. Le placenta est en effet considéré comme une source de souillure intense, mais aussi comme le détenteur de pouvoirs hors du commun : on dit que si on accrochait le « bambou du placenta » (*bang hā*) à un arbre du village, celui-ci ne donnerait pas de fruits, ou encore que si quelqu'un venait à passer sous les branches où sont suspendus les placentas, il perdrait tous ses cheveux. Pour cette raison, les « bambous du placenta » sont d'ailleurs accrochés à hauteur de poitrine. C'est généralement une grand-mère, paternelle ou maternelle, du nouveau-né qui nettoie le placenta, puis qui le fait glisser dans une section de bambou.

Ce choix témoigne de la nécessité de porter à la « chemise de l'enfant » une véritable attention. La grand-mère est une femme déjà relativement âgée et donc expérimentée dans l'art d'avoir et d'élever des enfants : elle sait ce qu'il convient de faire. Par ailleurs, à travers son implication dans les soins prodigués au placenta et au cordon ombilical, mais aussi à la jeune mère et à l'enfant lui-même, elle introduit celui-ci dans sa communauté familiale et dans une lignée.

Le placenta une fois nettoyé, on doit en disposer. Autrefois, la préparation du « bambou du placenta » était la suivante. On prenait un tube de bambou (de la variété *mai hok*) auparavant utilisé pour ramener de l'eau (*bang nam*). On le fendait – pour que l'enfant sache parler – et on y glissait le placenta. On le nouait à mi-hauteur avec un lien de bambou et on glissait un bâton dans les trous ménagés à son sommet de manière à le porter sur l'épaule, et non pas à la main. L'utilisation du tube à eau et le geste adopté pour porter le placenta devaient communiquer à l'enfant l'habileté nécessaire au port en balancier. C'est le père de l'enfant qui partait accrocher le placenta dans une petite forêt proche du village qu'on appelait la forêt des bambous à placenta (*pā bang hā*). Le père devait veiller à choisir un arbre haut, à peu près comme les piliers d'une maison, mais à accrocher le placenta à hauteur de poitrine seulement, de sorte que personne ne passe dessous sans le voir. En 2000, seules quelques personnes continuaient à mettre le placenta dans un tube de bambou, qui n'est cependant plus un recyclage d'un tube à eau. Aujourd'hui (en 2007), me dit-on, plus personne ne le fait car la forêt des placentas a été entièrement coupée pour y ménager des jardins. Les gens se contentent désormais de mettre le placenta dans un sac plastique, puis de l'enterrer assez profondément sous la maison, non loin de l'escalier comme, disent-ils, le font les Lao, ou un bien peu plus loin derrière, dans le verger. Ces deux pratiques, enterrement et suspension, sont

¹ Rajadhon (1961, p. 61) note que nettoyer le placenta à l'eau claire évite que des maladies de peau n'apparaissent plus tard sur le corps de l'enfant.

communément expliquées par la nécessité d'éviter que le placenta ne soit dévoré par les bêtes. Cependant la suspension du placenta dans une section de bambou renvoie à un ensemble de représentations et de pratiques concernant la personne t'ai dam et ses composantes, alors que la pratique de l'enterrement, au contraire, renvoie à des conceptions exogènes. Vanthong, le chef kh'mu de la milice du village et époux de Nang Hiam, se targue d'être à l'origine de cette nouvelle pratique introduite via une propagande ouvertement hygiéniste : « *c'est sale, ça sent mauvais, les animaux de la forêt pourraient le manger et être chassés à leur tour* », et plus subtilement antisuperstition : « *Les gens pensaient que si on enterrait le placenta, l'enfant mourrait ou marcherait très tard* »¹.



Photo II-7 Reconstitution du bang h̄e et démonstration de son accrochage par Aī Loun, février 2007.

Ce lien vital de l'enfant à son placenta explique également un traitement spécifique de la section de bambou qui l'enclôt. La section de bambou contient donc le placenta qui lui-même enveloppait l'enfant dans sa vie utérine. Elle est par ailleurs associée à la bobine sur laquelle le cordon ombilical a été coupé². Le cordon, parfois conservé dans une petite pochette suspendue à un collier de fils de coton tressés ou accrochée à l'écharpe porte-bébé (*lā h̄qn*), matérialise le lien de l'enfant à ses origines. En vertu de ce rapport à

¹ Cela ne signifie cependant pas que ces nouvelles façons de faire aient été adoptées sous la contrainte. D'abord, finalement, chacun fait comme bon lui semble et de nombreux villageois continuent à accrocher le placenta en forêt. Ensuite, les T'ai Dam (comme bien des populations de la région) accueillent facilement, pourvu qu'ils puissent leur attribuer un sens et leur trouver une fonction, les pratiques venues d'ailleurs. Ils reprennent d'ailleurs à leur compte la conception lao selon laquelle enterrer le placenta sous l'échelle d'accès à la maison apporte la fertilité. Autre exemple : un itinéraire thérapeutique compliqué pourra comprendre des plantes médicinales, des comprimés allopathiques, une séance de chamanisme (avec un spécialiste t'ai, puis un spécialiste hmong), un rite bouddhique, en enfin se terminer à l'hôpital.

² Robert (1941, p. 41) rapporte pour les T'ai Dāng un traitement comparable du placenta et du cordon ombilical : « Quand le placenta apparaît, on le met, avec le cordon, dans un segment de bambou qu'une compagne de l'accouchée, ou l'accouchée elle-même dans le Quan-hóa accroche à l'un des arbres du bosquet réservé à cet effet, le "dòn bòng he". »

l'histoire vécue, il transmet à l'enfant une bonne mémoire. Nous avons également vu¹ que le cordon ombilical, *sāi hāe* (cordon du placenta), assurait pour l'enfant en gestation des fonctions respiratoires comparables à celles de la « ligne du cœur » (*sāi chae*) pour les principes vitaux des morts. Enfin, bobine et section de bambou partagent une même forme tubulaire et creuse qui renvoie, nous le verrons (chapitre trois), à la nature de la chair (*nūa*) féminine et au moule de la mère matrice. Nous sommes donc ici à nouveau face à la conception d'une personne poupée gigogne, composée d'une multiplicité d'enveloppes corporelles (chair [*nūa*] ; peau [*nang*] ; moule ; principes vitaux épousant la forme du moule et donc de la personne ; placenta et section de bambou le contenant ; bobine réceptacle de principes vitaux et métonymie du cordon ombilical et du corps féminin, et, nous le verrons au chapitre trois, linceul et enveloppement funéraire) qui se renvoient les unes aux autres, qui assurent des fonctions vitales, et dont la dispersion dans le temps et dans l'espace oblige à considérer autrement la notion d'intégrité corporelle.

Revenons maintenant sur le *khao lām*, riz cuit dans une section de bambou, qui constitue l'alimentation exclusive de la nouvelle accouchée et qui doit être consommé par tous les visiteurs. Son lien aux enveloppes vitales composant la personne est là aussi, et de plusieurs manières, attesté. Tout d'abord, Robert (1941, p. 41) signale que « (...) le *kháu lām* est indispensable le jour de la 'sortie du foyer', car il est d'abord offert à la 'Mé Báu' ». Il est donc une offrande à la divinité créatrice des êtres humains. Ensuite, les villageois de Nākhām m'ont fait part à son sujet d'un interdit, *k'am*, qui renvoie une fois de plus aux enveloppes-composantes de la personne : on ne doit absolument pas jeter au feu ou même au sol les feuilles de bananier qui tapissent les parois internes de la section de bananier et enveloppent le riz : « *plus tard, l'enfant jetterait ses vêtements au feu ou les égarerait* ». Or les vêtements sont des supports de principes vitaux et doivent en conséquence faire l'objet de soins attentifs : en les abandonnant, on perdrait ses *khwan*, on mettrait sa vie en danger, on risquerait même la mort. Les feuilles sont donc recueillies dans un panier lâchement tressé (*kwai fā nyao*, « panier pour les langes ») que le père ira plus tard accrocher à une branche en forêt (comme on l'avait fait pour le « bambou du placenta »). Il n'est d'ailleurs pas indifférent que le type de panier qu'on réserve à cet usage soit le même que celui dans lequel on range non seulement les langes mais aussi les

vêtements des enfants. La facilité de fabrication de ces paniers ne peut à elle seule expliquer cette coïncidence¹.

La consommation du *khao lām* répond, en résumé, à plusieurs exigences. En premier lieu, son mode de cuisson et de consommation sont aptes à écarter tout risque de contamination de la nouvelle mère par les autres personnes, comme, à l'inverse, de ces dernières par la nouvelle accouchée. Ensuite, peut-être parce que, comme le « bambou du placenta », il est une représentation de l'être humain (le riz comme chair et la feuille comme peau), le *khao lām* est une nourriture sacrificielle pour la Mère matrice. Enfin, un traitement correct de ses restes préserve la vie de l'enfant, comme le fait un traitement approprié des restes de la vie intra-utérine, et comme le fait également, pour les principes vitaux, un traitement approprié des restes du mort après la crémation.

Quelques jeunes filles, qui avaient été envoyées chez d'autres villageois en quête de plantes médicinales, reviennent maintenant avec des feuilles bae tum chūn qui seront bouillies pour préparer l'eau du bain du nouveau-né et de la toilette de la mère. Elles apportent aussi des morceaux de liane chura sāi tan qui, une fois débarrassés de leur écorce, seront préparés en décoction pour la jeune mère.

Le paravent est réinstallé de manière à soustraire la nouvelle accouchée, qui se lave avec l'eau bouillante rafraîchie à l'eau froide (khūm, « froide », mais aussi « crue », c'est-à-dire n'ayant pas été chauffée), aux regards de l'assemblée. Un peu plus tard la grand-mère paternelle de l'enfant lui donnera, avec la même préparation, son premier bain. Le nourrisson ne sera pas immergé dans l'eau, mais allongé et maintenu d'une main sur les jambes étendues de sa grand-mère, assise sur un tabouret bas. Avec son autre main, celle-ci prélèvera l'eau avec laquelle elle nettoiera le petit, d'abord devant, puis, le tournant sur le ventre, derrière.

Les décoctions bues en grande quantité tout au long de la journée par la nouvelle accouchée, les bains fréquents de l'enfant et de sa mère et, de manière générale, le séjour près du feu, qui doit durer un mois, ont des vertus prophylactiques qui visent l'assainissement et la (re)constitution de ces corps qui ressortent souillés et faibles de la

¹ Le lien du *khao lam* à la vie du nourrisson est encore attestée par une version légèrement différente, présentée par Câm Trọng et Phan Hữu Dât (2005, p. 69), de la pratique décrite ci-dessus : « Après avoir été vidés du *lam*, les tuyaux de bambou seront accrochés aux arbres, à la lisière de la forêt. C'est pour signaler aux *then* du ciel que tout va bien, que le nouveau-né est en bonne santé. Au contraire, si ces tuyaux ne sont pas visibles, les *then* vont procéder à la radiation du nom du bébé du registre des vivants. »

naissance et de la mise au monde. Je reviendrai longuement sur les toilettes du mois de claustration (chapitre neuf). En ce qui concerne les décoctions, les plantes les plus citées sont donc les lianes *sai tan* et *yāng yāng*, dont on prélève des morceaux que l'on fait bouillir après avoir retiré l'écorce, et le bois de l'arbre *khōm*. Une seule de mes interlocutrices a su spécifier l'usage de ces végétaux. La liane *sai tan*, a-t-elle expliqué, sert à soigner et à cicatriser le corps de l'accouchée. Le bois de l'arbre *khōm*, comme celui de l'arbre *kæ* et comme l'herbe *kū den*, plantes qu'elle est seule à citer, sont très efficaces pour contrecarrer l'effet de l'ingestion d'un aliment interdit (*phid būan*). En plus de ces vertus prophylactiques, ajoute mon interlocutrice, toutes ces plantes bouillies ensemble favorisent la montée de lait.

Une des sœurs de la jeune mère est allée chercher une bouteille d'alcool de riz distillé dont elle verse maintenant une goutte dans la bouche de nouveau-né. Elle en remplit également un petit verre qui circule entre toutes les mains et toutes les bouches, en commençant par la jeune mère.

Comme c'était le cas pour le *khao lām*, et comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les cérémonies – funérailles, mariages, rites de guérison –, la commensalité est obligatoire. Il s'agit là, pour reprendre la terminologie chère à Van Gennep (1972), d'un geste rituel d'« agrégation » à la communauté familiale et plus largement villageoise, voire humaine.

Une autre femme prépare un verre d'eau médicinale sucrée dans laquelle elle imbibe un morceau de coton qui est ensuite pressé dans la bouche du nouveau-né. Ce geste sera répété plusieurs fois, y compris par la mère de l'enfant qui prend seulement maintenant, et pour un bref instant, son enfant sur les genoux.

De manière générale, l'allaitement du nouveau-né par sa mère est différé. Le colostrum, considéré comme acide, est interdit (*k'am*), même si quelques villageois semblent avoir été convaincus par une campagne d'information (reçue via de petits postes radio) de ses bienfaits. Le nouveau-né est donc d'abord hydraté, plus que nourri, par de l'eau sucrée, puis allaité, pendant une durée variable, au sein d'une femme qui n'est pas sa mère. Les modalités de l'allaitement et les raisons pour lesquelles on tarde à l'initier seront développées au chapitre six.

La belle-mère de la jeune accouchée revient maintenant avec les bijoux (boucles d'oreilles, bracelets) qui avaient été enlevés au moment de l'accouchement et que la jeune femme peut maintenant remettre.

Pendant ce temps, le grand-père paternel du nouveau-né, Fep, est allé chercher la marmite à riz (nūng khao) qu'il a déposée à la tête de l'enfant. Son épouse lui signale qu'il s'est trompé, que c'est pour la naissance d'une fille et pas d'un garçon qu'on prend cet objet. Elle se lève et va chercher un épervier. Am, le grand-père maternel de l'enfant, s'en saisit et le frappe au sol, tout près de son petit-fils, en lui disant : « Ne sois pas paresseux (chān) ! Grandis et va pêcher des poissons ! » La grand-mère paternelle repart dans la partie « privée » de la maison dont elle ramène une malle emplies de tissus, de vêtements et d'argent. Elle la dépose à la tête de l'enfant pour, dit-elle, que celui-ci, en grandissant, « ait la chance (bun) avec lui pour ramener des richesses ».

La pratique visant à transmettre à l'enfant, par simple mise en contact (visuel, sonore, tactile) avec les objets qui les représentent le mieux, des aptitudes (à apprendre, à avoir de la chance), des qualités (habileté, amour du travail) et des savoir-faire (techniques du tissage, de la vannerie, techniques agraires...) se retrouve, nous le verrons, au-delà du contexte des rites de naissance. Mais nous voyons ici que déjà se nouent les modalités d'un rapport particulier et spécialisé (en fonction du genre) au savoir et à l'apprendre, dans lequel le corps (à travers ses sens) et les objets (en eux-mêmes) occupent une place centrale.

Le plus jeune fils de Am, âgé de quinze ans, a, de lui-même, pris l'initiative de tresser un « œil d'aigle » (tā lǎo), vannerie de bambou en forme d'étoile utilisée comme marque de propriété et comme frontière symbolique (interdiction d'entrer, de franchir). Il le confie à la grand-mère paternelle du nouveau-né qui va l'accrocher à l'échelle de la maison « pour empêcher les esprits (phī) d'entrer. »



Photo II-8 Tā lǎo, « œil d'aigle »

Quelques visiteurs se succèdent, apportant chacun un peu de paddy. Ce don participe de l'entraide villageoise, obligatoire à cette occasion de même que lors des funérailles. En entrant, ils ne manquent pas de demander, comme il est écrit dans les « Dits de l'entremetteur » :

L'enfant est tombé le visage face au sol ou vers le haut ?

La réponse leur indiquera le sexe du nouveau-né, car, ainsi que les T'ai Dam le conçoivent, ces positions, qui sont respectivement celles de l'homme et de la femme dans l'accouplement sexuel, caractérisent de manière bien plus large leur statut et leur position idéaux dans la société, la femme étant considérée comme inférieure – on la dit « courte » (*tam*) – à l'homme – décrit comme haut (*sung*).

Le nouveau-né qui a survécu au passage critique de la naissance continue cependant à être considéré comme un être en sursis durant au moins le mois de claustration. Celui-ci se clôturera par un rituel de rappel des principes vitaux de l'enfant et de sa mère. Ce n'est également qu'après la sortie de claustration que les vêtements du nourrisson – dont j'ai suggéré le lien qu'ils entretenaient à la personne en tant qu'enveloppe corporelle et que supports de principes vitaux – pourront être assemblés, cousus et portés. L'absence, puis le minimalisme, des rituels entourant les morts d'enfants dont il a été question au chapitre un suggèrent que la durée de cette période d'ambivalence s'étend en réalité bien au-delà du premier mois suivant la naissance.

Ainsi que j'ai tenté de le montrer par l'inclusion de commentaires dans le fil du récit, l'accouchement reste néanmoins un moment privilégié où observer les gestes qui président à la protection et à la constitution des personnes : travail sur les composantes corporelles (souffle, enveloppes, principes vitaux) ; intégration de l'enfant dans l'univers t'ai dam à travers rites aux divinités et aux esprits mais aussi pratiques de la commensalité ; transmission d'aptitudes et de qualités par contiguïté avec les personnes ou les objets qui les représentent le plus parfaitement et ébauche, via l'évocation de savoir-faire sexués, de la maturation à venir des enfants en tant que femmes et hommes prêts à la reproduction. Tous ces thèmes seront, dans les chapitres ultérieurs, développés en relation aux modalités et aux spécificités des apprentissages caractérisant la période de la petite enfance.

NATACHA COLLOMB

Université paris 10 - Nanterre

Formation doctorale : ethnologie et sociologie comparative

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)



Volume II

Thèse d'ethnologie

Sous la direction de Bernard Formoso

Membres du jury :

Maurice Bloch, Alain Epelboin, Suzanne Lallemand, Richard Pottier

MAI 2008

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la
fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)

VOLUME II

TROISIÈME VOLET

Chapitre trois

PERSONNES DE COTON

Dans les chapitres précédents, partant des gestes rituels entourant la naissance et, dans une moindre mesure, la mort, j'ai commencé à mettre en place les termes de la relation étroite qui unit la personne dans ses composantes (souffle, enveloppe, principes vitaux, odeur) et dans son destin (ligne du cœur) avec le coton dans la multiplicité de ses états et transformations (graine, fil, coton cardé, pièce textile, vêtements)¹. Or non seulement le cycle de cette plante renvoie de la sorte à la vie et à son maintien, mais il se trouve quasi exclusivement entre les mains des femmes dont la maturation dépend, des dires-mêmes des villageois, de la maîtrise des savoir-faire liés à la transformation du coton. Dans ce troisième chapitre, je vais élaborer à partir les éléments épars évoqués précédemment de manière à montrer en détail comment se constituent les liens entre la personne et le coton. Les matériaux recueillis au cours des funérailles de Houn, riches et variés, seront particulièrement sollicités, sans pour autant que soient négligés les usages du coton dans d'autres contextes.

1. Transformations du coton et composantes vitales

1.1. Bobine et fil

Au-dessus de la tête du défunt, dans un bâton fendu, sont insérés peu après la mort une bobine (sans son fil), un rouleau de coton cardé prêt à être filé et un morceau de filet de pêche dans lequel se trouvent des graines de coton et un œuf (photo I-7). Tous ces objets, dont, à l'occasion des funérailles, les villageois disent qu'ils sont des réceptacles de principes vitaux du mort, se retrouvent au moment de la naissance. Pour mieux saisir l'efficacité de ces objets saturés de sens, un parcours à travers l'usage qui en est fait dans divers contextes s'impose.

La bobine sert de métaphore linguistique pour désigner ce qui est « pur », « immaculé », *pq̄d*, en opposition à ce qui est « souillé », « sale », *uay*. On dit ainsi que seul un jour « pur comme une bobine, pur comme un œuf », convient à la tenue d'un rituel consacré aux ancêtres (*phī hūran*) ou à l'esprit tutélaire du village (*phī bān*). Bobine et œuf sont fréquemment associés. Au décès d'un enfant, on brise un œuf ou une bobine,

¹ Voir *supra*, pp. 81, 90-92, 128-129, 139-140, 142-143, 149-153.

et on s'adresse ainsi au petit mort : « *Si les deux moitiés se rejoignent, tu pourras naître à nouveau, sinon, ne reviens pas !* » Ce qui est une manière de prévenir une éventuelle renaissance¹. Dans ce geste, bobine et œuf, qui ont en partage une surface lisse et une forme creuse, apparaissent comme des représentations de la vie dans son intégrité. L'œuf contient, par définition, le germe de la vie. La bobine l'évoque plus indirectement, mais de plusieurs manières et sous de multiples aspects.

D'abord, en elle-même, la bobine, dont la forme est tubulaire, évoque le corps féminin dans ses capacités reproductrices. Les T'ai Dam, j'y reviendrai (chapitre huit) disent en effet de la chair, *nūa*, des femmes qu'elle est « creuse » ou « fluide », *long*. Le corps féminin est ainsi percé de part en part par un trou qui va des narines à la vulve et qui permet le passage des enfants. Les bobines sont également apparues, lors de la naissance du petit-fils de Am, dans leur lien à la respiration ou au souffle. Enfin, la bobine est le support sur lequel vient s'enrouler le fil. Or le fil, de soie ou de coton, est produit exclusivement par les femmes alors que, réciproquement, le travail de ces matériaux participe de la production de femmes bonnes à marier et à avoir des enfants.

Par ailleurs, nous avons vu plus haut qu'un fil de coton, coupé à la taille du mort, formait la mèche d'une bougie symbolisant la durée de vie de celui-ci. C'est également avec des écheveaux de coton et de soie mêlés qu'est fabriquée la « ligne du cœur », *sāi chae* (photos I-7 et I-43). Ici, le fil est à la fois, pour reprendre les termes t'ai dam, une « échelle » grâce à laquelle les principes vitaux peuvent aller et venir et un « chalumeau (*bua*) » par lequel ils aspirent, depuis leur tombeau, l'air extérieur. Le fil, ainsi que nous le disent Cầm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 169), est, de manière générale (et pas seulement en ce qui concerne les principes vitaux), « lié à la respiration et au pouls ». Quant à l'idée que les *khwan* circulent à travers, ou comme à travers, un chalumeau, elle est à nouveau présente dans l'interdit qui frappe la famille en deuil de consommer la jarre : ils risqueraient de boire leur mort.

Le fil, médium de communication ou conducteur, se retrouve à deux autres reprises lors des funérailles : lors du sacrifice du buffle et au moment du départ du cercueil pour le cimetière :

– Dans l'idéal le buffle, doit être saigné au pied du pilier des principes vitaux (*sao khwan*) auquel il est attaché. Pour la mort de Houn, l'animal choisi, considéré comme particulièrement colérique (*hāi*), avait été tué en forêt au fusil, mais la viande, grossièrement prédécoupée, avait bel et bien été ramenée à l'endroit consacré. Au cours

¹ Voir *supra*, chapitre un, p. 97.

de la découpe plus précise réalisée par les hommes « matures et âgés », un fil lesté d'une pile avait été passé à travers la claire-voie du sol depuis l'emplacement du mort (qui avait déjà été brûlé, mais dont une partie des principes vitaux demeurait encore dans l'empilement de tissus recomposé après le retour du cimetière) jusqu'à la tête du buffle, déposée au pied du pilier des principes vitaux. Les proches du mort, rassemblés dans la maison, venaient successivement tenir ce fil par lequel ils communiquaient au défunt le regret de l'avoir perdu et par lequel ils lui signifiaient leur participation à l'offrande du buffle et cette offrande elle-même. Le fil portait jusqu'au mort, ou plutôt jusqu'à ses principes vitaux, les paroles des deuillements, l'odeur de l'animal sacrifié, et le lien unissant buffle et sacrifiants.

– Par le fil qui le relie au cercueil au moment du départ au cimetière (photo I-32), le fils aîné du défunt est engagé simultanément dans un acte de communication et dans un rôle de guide. Les principes vitaux de Houn sont invités à la fois à se déposer sur le fil-support et à suivre le corps de leur propriétaire.

C'est encore le fil de coton qu'on noue aux poignets d'une personne dont les *khwan* ont déjà quitté ou pourraient quitter le corps afin de les y fixer ou de les y rattacher. Les moments de transition, qui voient la vulnérabilité de la personne s'accroître, comme le décès d'un proche, le mariage, un départ, un voyage ou encore la sortie de claustration suivant l'accouchement, nécessitent un rappel des principes vitaux, *sūkhwan*, voire une simple ligature des poignets, comme celle effectuée à titre préventif par les vieilles femmes à l'attention de Am, que son âge et ses fonctions d'officiant rendaient particulièrement vulnérable.

1.2. Graines et rouleau de coton cardé

Les graines, comme l'œuf, contiennent en elles-mêmes la vie. Réceptacles des *khwan* du mort, elles servent aussi à capter, à travers le port des « tissus des alliés » (photos I-1 à 12), les principes vitaux de ceux-ci au moment particulièrement dangereux où ils portent (*hām*, « porter sur l'épaule ») le cercueil au cimetière pour y être brûlé :

« Les khūrai (alliés) portent le mort, c'est dangereux. Il faut que les khwan restent avec leur propriétaire et retournent au village avec lui » (Emthao Som, spécialiste rituelle) .

La qualité fibreuse du coton qui entoure de manière résiduelle les graines, et qui caractérise encore plus sensiblement le rouleau de coton cardé, est dit-on particulièrement idoine à la capture et à l'arrimage des principes vitaux. Par ailleurs, les graines sont, d'après les villageois, « *comme de l'argent* ». En cela « *elles témoignent de la richesse et de la puissance des vivants* », et servent donc de repoussoir aux esprits malfaisants avides de se saisir des *khwan* des vivants. Cette double fonction d'aimant et de repoussoir est commune aux graines de coton et au rouleau de coton cardé, comme nous l'avons vu pour ce dernier dans le contexte de l'accouchement (chapitre deux).

La polysémie de l'usage rituel du fil, rappelée par B. Brac de La Perrière dans un article de synthèse (2006), vaut dans le contexte t'ai dam pour les multiples transformations du coton. Cette polysémie ne renvoie pas seulement à une série de fonctions : support, protection, conduction, mais plus intimement à deux des composantes vitales de la personne : souffle et principes vitaux, ainsi qu'à la vie subsumée dans le principe féminin (fécondité) et exprimée à travers sa durée (destin). Partis de la bobine, nous avons vu apparaître, comme les figurines de plus en plus petites d'une poupée gigogne, le fil, le coton cardé, la graine. Les gestes rituels, qui sollicitent tour à tour ou ensemble ces multiples transformations du coton, visent à rendre présente la vie sous une ou plusieurs de ses manifestations (souffle-vent, principes vitaux, engendrement). Par un jeu complexe de métaphores et d'analogies, le coton devient une des expressions possibles, et largement privilégiée, de la vie. La bobine est *comme* le corps d'une femme, la bougie *représente* la durée de vie d'un individu ; les écheveaux sont *comme* des chalumeaux, lesquels sont peut-être *comme* la trachée par laquelle on respire ou *comme* le cordon ombilical qui assure la circulation entre la mère et l'enfant et qui est, chez les T'ai Dam, indubitablement lié au souffle.

Que ces objets (graines, coton cardé, bobine) issus des multiples transformations du coton ou y renvoyant doivent être assemblés lors des funérailles de manière à réunir provisoirement « tous les principes vitaux du mort » suggère la nécessité d'une redondance. Cette nécessité réside peut-être en partie dans l'étendue, suggérée ci-dessus, du réseau de sens ainsi convoqué, mais on peut aussi y voir une mise en scène, à travers le cycle du coton, du déroulement de la vie. Enfin, nous retrouvons là une nouvelle expression de l'aspect composite et multiple de la personne humaine.

2. *Peau textile*

Moule de la Mère matrice, placenta- « chemise de l'enfant », bambou du placenta et feuilles tapissant le *khao lām* renvoient avec force l'image d'une personne-container dont l'enveloppe ou les contours sont à la fois multisitués et multiformes. Au-delà de la conception divine et de la gestation humaine, l'importance des enveloppes dans la constitution des personnes se prolonge dans les textiles dont corps vivant et corps mort sont recouverts. Les textiles, idéalement tissés à partir de matériaux transformés au village par les femmes, apparaissent comme une autre peau, non moins artefactuelle que le moule de la Mā Bao, mais produite par des humains.

2.1. *L'enveloppement du mort*

2.1.1. *Costume funéraire*

Je n'ai pas pu assister à la préparation du corps de Houn qui, quand je suis arrivée, alertée par les coups de fusil et le son des lamentations, avait déjà été lavé et habillé. Chez les Tai Dāng, écrit Robert (1941, p. 50-51) :

Le cadavre est lavé sans retard, par les parents hommes pour un mort, et femmes pour une morte, avec une infusion chaude de feuilles de pamplemoussier. Il est ensuite revêtu de vêtements neufs en soie ou en coton, suivant la fortune de la maison (...) Le décès est alors seulement annoncé au village par trois roulements suivis de trois coups de gong. En plusieurs lieux on tire en outre des coups de fusil, dont le nombre est fixé d'après la situation sociale qu'avait le défunt.

Je savais, pour avoir vu l'épouse de Houn préparer, à la demande de celui-ci, les vêtements qu'il porterait à sa mort, qu'il s'agissait d'une chemise et d'un pantalon neufs de confection industrielle. La maison de mon hôte étant toute proche de celle de Houn, j'étais arrivée à temps pour voir ses proches disposer sur son corps une chemise et un pantalon supplémentaires. Plusieurs auteurs, notamment Robert (*ibid.*, en note) et Bourlet (1913, p. 172), notent que le corps du mort est revêtu de plusieurs habits dont le nombre, ajoute Bourlet, témoigne de son statut social.

L'attention portée à la toilette du défunt, en particulier s'il est de haut rang et riche, m'a été expliquée comme relevant de la nécessité de se présenter propre et bien vêtu aux divinités qui accueillent les morts dans les villages célestes. La crémation est d'ailleurs elle aussi justifiée en ces termes, le feu et le bain étant alors assimilés.

Cependant, la multiplication des vêtements qui couvrent ou habillent le mort appelle à d'autres commentaires. Les vêtements en général, et, nous le verrons plus bas (§ 3.), en particulier ceux qui couvrent le haut du corps, désignés par le terme générique *sūa* (chemise, veste, tunique, et, en contexte moderne, tee-shirt), sont des supports privilégiés de principes vitaux. Ils sont utilisés dans tous les rites où intervient une séquence de rappel des principes vitaux (*sūkhan*). C'est que les vêtements, expliquent les villageois, retiennent l'odeur de leur propriétaire. Et c'est grâce à cette odeur, qui agit comme une sorte de carte d'identité, que les principes vitaux peuvent repérer puis réintégrer leur propriétaire.

Les vêtements portés par le défunt, ou tout au moins une partie d'entre eux, ont la particularité d'être neufs. Les vêtements jamais portés sont exempts de toute souillure¹, mais ils ne sont pas pour autant neutres et impersonnels : ils demeurent le bien d'un individu en propre. On peut toutefois se poser la question de leur efficacité comme réceptacles-et contenant de principes vitaux. En ce qui concerne les funérailles, cette question n'est plus vraiment pertinente dans la mesure où justement la mort résulte d'un départ définitif de tous les principes vitaux. Le port de vêtements neufs viendrait alors souligner et réitérer la séparation opérée par la mort entre le corps du défunt et ses principes vitaux.

Cependant, avant d'être redirigés dans de nouveaux lieux et recyclés sous de nouvelles formes, les principes vitaux restent présents dans la maison du mort et on a même soin de les rassembler, nous l'avons vu, au plus près du défunt. La ligature des chevilles de celui-ci, au sujet de laquelle je n'ai pas obtenu de glose, pourrait avoir pour finalité d'empêcher la fuite des principes vitaux. Mais d'autres gestes, impliquant d'autres pièces textiles, viendront parer à la nécessité de garder le contrôle de la circulation des *khwan* et peut-être aussi recréer une certaine unité de cette personne humaine en cours de désintégration.

2.1.2. *Le linceul*

L'usage d'un linceul est notée par la plupart des auteurs ayant décrit les funérailles chez les Tai, mais seul Robert (*ibid.*) précise qu'il est de couleur blanche et aucun ne décrit précisément comment il est fait. L'enveloppement du corps est parfois suggéré (Maspéro 1971, p. 274 ; Bourlet 1913, p. 172) mais dans la plupart des cas, comme chez Robert, les auteurs décrivent une étoffe ou plusieurs tissus simplement posés sur le corps. Dans ce dernier cas, il semble y avoir confusion – mais ce n'est pas sans intérêt – entre le

¹ Voir *infra*, chapitre neuf, § 3.1.

linceul à proprement parler, dans lequel le mort sera brûlé, et l'amas de pièces textiles qui le recouvrent jusqu'à son arrivée au cimetière, mais qui seront retirées avant la crémation.

Le linceul tel que je l'ai vu confectionner chez Houn est une longue et étroite pièce de drap blanc tissée manuellement qui est passé sous le corps du mort, puis repliée deux fois sur le dessus du corps. Les bords en sont cousus de sorte que le défunt est totalement enfermé. Le linceul n'est pas cousu avec du fil et une aiguille, mais avec des liens de bambou afin, dit-on, de ne pas risquer de piquer et de blesser les principes vitaux du mort. Quant aux tissus entièrement blancs, leur usage est réservé au contexte des funérailles durant lesquelles il sert à l'enveloppement du mort et des montants du cercueil ainsi qu'à la confection des vêtements de deuil et d'une partie des drapeaux du poteau funéraire. Indissociablement lié à la mort, la couleur blanche ne constitue jamais seule des textiles pour les vivants : les draps sur lesquels on dort au quotidien sont ainsi confectionnés dans le même tissu qui sert à faire le linceul (il s'agit en fait du tissu de base qui est ensuite teint avec de l'indigo et dans lequel on taille et coud les vêtements), mais dans le cours du tissage des motifs de couleur sont introduits tous les mètres cinquante, puis une bande d'une quinzaine de centimètres où on ne passe pas les fils de trame. C'est à ce niveau que les pièces sont découpées, ce qui donne un drap (en réalité une moitié longitudinale de drap) dont l'extrémité inférieure porte des motifs et se termine par des franges. La partie décorée indique le sens du coucher : les pieds pointent dans cette direction, mais elle sert aussi à dissocier drap des vivants et linceul du mort. À dormir dans des draps entièrement blancs, on appellerait sur soi la mort.

2.1.3. « Couvrir le cercueil »

Les tissus amoncelés au-dessus du corps tranchent avec le linceul par leur diversité, leurs couleurs vives, et par le fait qu'ils sont des produits finis. J'ai indiqué précédemment¹ quelles étaient les pièces utilisées pour, selon l'expression t'ai dam consacrée, « couvrir le cercueil » (*pok chong*). La finalité explicite de cet acte est la dissimulation du cercueil (« on ne le laisse pas voir », *bō hae hen chong*). Mais n'est-ce pas là une façon de dire que l'on n'est désormais plus autorisé à voir le mort lui-même ?

Envelopper le corps et couvrir le cercueil sont des gestes polysémiques dont le sens n'est pas uniquement et pas toujours contenu dans le langage, qu'il soit descriptif ou explicatif. Il est possible que cette pratique contribue à masquer l'odeur de putréfaction qui se dégage rapidement du corps, conservé au moins vingt-quatre heures à l'intérieur de

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 3.1.1., p. 93.

la maison, mais aucun villageois ne l'a mentionné. En revanche, tous s'accordent sur le fait qu'il y a là une manifestation ostentatoire d'opulence. Or l'opulence, outre le fait qu'elle témoigne de l'étendue du réseau familial du mort et qu'elle « oblige » les villageois à une présence massive rédhitoire pour les mauvais esprits, permet la tenue d'une cérémonie somptuaire et l'accession aux villages célestes. Mais cet enveloppement multiforme (vêtements, linceul, tissus) et redondant (l'amoncellement est fait et défait à plusieurs reprises) du mort rappelle aussi la multiplicité et la redondance des composantes de l'être humain. On assiste à la recomposition d'un être dont le corps, vidé de sa substance vitale et amené à disparaître, est recouvert d'une succession de couches de tissus. Au plus près du corps, une peau intime et individuelle : les vêtements ; puis, avec le linceul, la clôture du corps sur lui-même qui n'est pas sans évoquer le moule de la Mère matrice ; et enfin ces pièces textiles aux usages et à la provenance variés qui semblent rappeler que la personne est aussi, et peut-être même surtout, un être social inscrit dans une communauté. Le lien entre enveloppe ou forme corporelle et principes vitaux, posé par leur fabrication dans un même moule, est également présent, car ici l'enveloppe de tissu qui vient se superposer à la peau du défunt est le réceptacle temporaire de ses *khwan*. C'est pourquoi l'empilement de tissus, plusieurs fois défait au cours de la cérémonie, est systématiquement reconstitué, jusqu'à l'envoi des principes vitaux dans leur résidence céleste. Les tissus peuvent alors être transportés à la rivière où ils sont soigneusement lavés. Ainsi débarrassés d'éventuels esprits (*phī*) qui auraient profité d'une porosité accrue des frontières séparant monde des vivants, des morts et des entités non humaines pour s'y agripper, ces tissus peuvent à nouveau réintégrer la maison et servir à d'autres usages.

2.2. Morphologie féminine, morphologie masculine : drapeaux des poteaux funéraires

La « morphologie » des poteaux funéraires varie en fonction du sexe du défunt. Pour un homme, le « grand poteau » (*kok luang*) est une structure verticale en forme d'échelle à large montant central le long duquel se succèdent des barres transversales portant une alternance de drapeaux blancs et rouges ou blancs et noirs soutenus latéralement par un tressage de liens de bambou (photo I-44 et dessin I-1). Ce poteau est surmonté d'un cheval sculpté, monture des principes vitaux dans leur ascension vers les villages célestes. Une deuxième structure, le « poteau maître du ciel » (*kok chao fā*), plus haute, constituée d'un montant oblique auquel est fixé un étendard blanc et rouge, portant quelques décorations et des billets de banque, est associée au « grand poteau » (photo I-54 et dessin

I-1). Le poteau des tombes de femmes présente une apparence tout à fait différente (photo I-58 et dessin I-1). Un poteau central surmonté d'un « oiseau » (dont la forme est parfois celle d'une pyramide renversée, photos I-19 et I-61) est entouré d'un faisceau de poteaux obliques au sommet desquels on retrouve une alternance de drapeaux rouges et blancs ou noirs et blancs. L'apparence générale du poteau funéraire féminin est celle d'une armature de parapluie renversé.

Les drapeaux des poteaux funéraires sont découpés dans de l'étoffe blanche provenant à la fois des coffres de la maisonnée et des offrandes de fils ayant fondé leur propre maisonnée et/ou de filles vivant chez leur époux. Ces pièces blanches sont teintées pour l'occasion par des femmes non nécessairement apparentées au défunt, mais dont la qualité de bonnes épouses et de bonnes mère est renommée. Les drapeaux sont donc le fruit du travail de la communauté familiale et de la communauté villageoise. Leur nombre varie pour chaque poteau du simple (40) au double (80) non plus en fonction du genre du mort mais de son statut. Ces chiffres, qui m'ont été cités par les villageois de Nākhām, sont également relevés par Rakpong (2000, p. 68), mais je ne dispose d'aucune glose concernant leur signification. Le chiffre de 80 évoque cependant fortement le nombre de principes vitaux (« trente devant, cinquante derrière ») le plus couramment cité par mes interlocuteurs. La couleur des drapeaux dépend du type de mort pour lequel la superstructure a été élevée. Pour les malmorts ou morts par perte de sang (*tāi phāi*), dont les femmes mortes en couches ou les hommes morts quand leur femme était enceinte constituent le paradigme, on utilise des drapeaux noirs et blancs, alors qu'aux autres morts sont réservées les couleurs blanche et rouge. Comme nous l'avons vu, le blanc est associé à la mort. Le rouge (*dāng*), dont l'usage ne semble pas être réservé à la confection d'objet particuliers, entre néanmoins fréquemment dans la confection de bordures de couvertures (*fā puk*) et de couvre-chefs d'enfants. Ces bordures rouges sont alors souvent associées à une bordure bleue ou verte (*khāo*). Une seule personne, le gendre d'une femme Lo K'am dont l'attachement rigoriste aux traditions était quelque peu stigmatisé, a bien voulu jouer pour moi le jeu de l'interprétation des symboles concernant les couleurs. Il a dépeint le rouge comme la couleur de l'« eau du cœur » (*nam chae*), ce qui renvoie sans doute au sang et à la vie. Le noir (*dam*), qui est en réalité une teinture dans plusieurs bains d'indigo (quand elle est artisanale), est principalement utilisé dans la confection des chemises et des coiffes. Son usage pour distinguer les malmorts des morts « normaux » réside, me semble-t-il, plus dans l'évitement du rouge que dans une signification intrinsèque du noir. Peut-être s'agit-il en effet d'endiguer le flot de sang

ayant causé la mort, ou tout au moins de ne pas prendre le risque d'appeler, par contagion, à un nouvel écoulement de sang ?

La différence de « morphologie » entre poteau funéraire des morts et poteau funéraire des mortes renvoie à une différence fondamentale des morphologies féminine et masculine. Les T'ai Dam distinguent en effet la chair (*nūa*) des hommes, qui est dite obstruée, bouchée, dense (*tan*), de celle des femmes, dite creuse, ouverte, fluide (*long*). Les implications de cette conception différenciée de l'enveloppe corporelle (ce à quoi renvoie le terme « chair ») masculine et féminine sont nombreuses et elles seront développées par la suite (chapitre huit), mais comment, dans le contexte des funérailles, ne pas faire le parallèle entre le poteau funéraire des hommes, structure pleine avec ses drapeaux contenus de tous côtés par des montants, et le poteau funéraire des femmes, structure creuse et ouverte avec ses drapeaux flottants disposés en cercle ? Les drapeaux, à leur tour, ainsi qu'il a été suggéré plus haut, pourraient représenter les principes vitaux, ils épouseraient bien alors, comme dans les descriptions de Maspéro et de Cẩm Trọng, la forme du corps-enveloppe de leur propriétaire.

3. Vêtements et personnes vivantes

3.1. L'enveloppement du nourrisson

Les pratiques de soins relatives à l'habillement du nourrisson, mais aussi la manière dont elles sont commentées, suggèrent que les T'ai Dam conçoivent l'expérience de la venue au monde comme générant une sensation de vide :

« Cela fait quatre jours que le bébé porte une chemise. Avant de la porter, elle était 'cœur tombe', tok chae (c'est-à-dire qu'elle sursautait de frayeur). Elle se griffait le visage, la bouche (chok nā, chok sop). Maintenant qu'elle porte la chemise, elle n'a plus de frayeurs. La chemise lui tient chaud, l'entoure, elle n'est plus vide (bao), mais lourde à nouveau (nāk īk). On l'enroule dans des langes (pān fā nyao) pour qu'elle ne remue pas, ne griffe pas. Avant ça, elle était encore trop tendre, ǫn, ça lui aurait fait mal. On a attendu qu'elle soit plus forte. Tant que le cordon n'est pas tombé, on l'emmailote bien (pān dī dī) pour qu'elle ne s'écorche pas, on ne lui met pas la chemise » (Kamtian, 2 juillet 2001).

Dès sa naissance, le bébé est enveloppé serré dans des linges et on lui ménage un « nid » de tissu. Par la suite, après chaque toilette, il est soigneusement langé dans une, voire deux, pièces de tissu [voir en annexe IX, planches IX-1H et IX-2W]. Ce n'est en principe qu'après la sortie du mois de claustration que l'enfant pourra être vêtu (mais la petite fille figurant sur la planche IX-2 a dix jours) et son premier vêtement est une

chemise. La chemise est traditionnellement, je le rappelle, assemblée et cousue un jour de la semaine correspondant à celui où est né l'enfant, de sorte qu'est entériné un rapport d'identité entre celui-ci et les artefacts textiles (chapeau, porte-bébé) qui le supportent et le couvrent les premiers temps de sa vie. La première chemise peut aussi, j'y reviendrai¹, être empruntée à une famille douée d'un bon destin ou être cousue dans du tissu provenant de maisonnières fertiles et vigoureuses. Si la plupart des villageois auxquels j'ai posé la question ont mentionné un délai d'un mois préalable au port de la première chemise, la chute du cordon est aussi fréquemment associée à cette transition. Or le cordon est ce qui rattache le nourrisson à la vie intra-utérine et à la chemise placentaire.

Il faut également relever que les langes sont en principe blanches, parfois bleu clair, alors que la chemise est bleu ou indigo foncé, ce qui n'est pas sans évoquer les vêtements de deuil qui passent au fil des mois du blanc pur à une teinture indigo de plus en plus soutenue. Ce que les T'ai Dam racontent concernant l'origine de la tâche mongoloïde présente sur les fesses des enfants atteste à la fois le lien de la teinture à l'indigo à la vie, par opposition au blanc qui est la couleur de la mort, et le rapport étroit entre peau et tissu : les mères matrices, dit-on, se tiennent à la porte des villages célestes avec de l'indigo qu'elles jettent sur les enfants qui descendent naître sur terre, d'où la tâche noire sur leurs fesses.

La couleur bleu foncé ou noire² (le noir étant une dérivation du bleu indigo) des vêtements³ est, selon certaines interprétations aussi bien endogènes qu'exogènes, à l'origine de l'ethnonyme T'ai Dam, dont une des traductions possibles est T'ai Noir⁴. Le noir figure, associé au rouge, dans de nombreuses pièces textiles, en particulier celles qui

¹ Voir *infra*, chapitre cinq, § 3.2.4.

² « Bleu » et « vert » se disent *kio*, mais les villageois utilisent aussi le terme *fā*, « ciel » pour désigner la couleur bleue. L'ambiguïté, cependant, existe autant entre le bleu et le vert, qu'entre le bleu et le noir.

³ En particulier, de nos jours en tout cas, ceux des hommes quand ils sont confectionnés artisanalement, ainsi que la coiffe et le corsage des femmes.

⁴ Cependant les villageois de Nākhām n'attachent pas une signification démesurée à cette interprétation. Certains d'entre eux la réfutent au profit d'une histoire qui lie l'ethnonyme à la rencontre des T'ai Dam non bouddhistes et des Lao bouddhistes. Les Lao auraient un jour, racontent-ils, laissé tomber dans la rivière une statue de Bouddha. Ils eurent beau plonger, aucun d'entre eux ne parvint à la rattraper. C'est un T'ai qui passait par là qui s'y essaya finalement avec réussite. Peu intéressé par la statue, qu'il ne savait vénérer, il la rendit aux Lao en échange de la pirogue, qui lui permettrait de naviguer. *Dam* signifie « plonger », et c'est de là que les T'ai Dam tirent leur nom. D'autres villageois associent, mais avec un second degré consommé, la couleur noire non pas aux vêtements, mais à la peau qu'ils auraient foncée comme leurs cousins kh'mu.

comportent des bordures¹. On trouve alors une bordure interne rouge à laquelle succède une seconde bordure, noire (indigo foncé) ou, parfois bleue. Le rouge et le noir sont aussi associés, parfois avec du blanc, et plus rarement du jaune, dans les colliers prophylactiques confectionnés par les spécialistes rituels². Le noir est enfin utilisé pour teindre les drapeaux des poteaux funéraires des maemorts, alors que ceux des morts « normaux » sont rouges [voir photos de l'annexe I]. Dans ce dernier cas, il s'agit plus, me semble-t-il, d'un évitement du rouge – qui renvoie à l'« eau du cœur » (*nam chae*), c'est-à-dire à la fois au sang³, à la vie et aux sentiments – que d'accorder une signification intrinsèque du noir. Sans doute la visée est-elle là d'endiguer le flot de sang ayant causé la mort, ou tout au moins de ne pas prendre le risque d'appeler, par contagion, à un nouvel écoulement de sang.

En comparaison avec la chemise, les autres vêtements des nourrissons ne font pas l'objet d'une attention particulière. Tout d'abord, les tout-petits ne portent pas systématiquement de vêtements couvrant le bas du corps ; de plus, quand c'est la cas, ceux-ci sont des shorts ou joggings manufacturés achetés au marché. Seul point notable, ils sont découpés au niveau des organes génitaux car les nourrissons ne portent ni couches ni autres culottes. Miction et défécation sont peu contrôlés, et il arrive fréquemment d'un nourrisson ou un jeune enfant se soulage sur les genoux de la personne sur laquelle il est installé. Les mères cependant stimulent, ou peut-être perçoivent, le moment où leur enfant a besoin d'uriner ou de déféquer. On les voit alors écarter l'enfant, le tenir assis en l'air et l'encourager par des bruits de bouche et, pour les garçons, une stimulation gestuelle.

Il est frappant de constater qu'entre la naissance et la prime enfance, le mouvement va plutôt d'une plus grande à une moindre importance de l'habit. Celui-ci apparaît donc d'abord comme une enveloppe de substitution au ventre maternel et au placenta, d'autant plus indispensable que la corporéité du nourrisson se distingue essentiellement par son

¹ Bunyaratavej (2004) note la rareté des bordures sur les tissages t'ai et relève que celles-ci sont surtout présentes sur les textiles pour les enfants (*baby cloths*) et pour les éléphants. Elle ne propose cependant pas vraiment d'interprétation à ce phénomène. On peut toutefois penser, bien que malgré mes tentatives de faire parler villageois et villageoises à ce sujet je n'ai rencontré aucun succès, que ces bordures renvoient à une fonction de clôture et donc de protection.

²La symbolique des couleurs est très peu explicitée par les villageois. Un seul de mes interlocuteurs a accepté de s'y risquer, un jeune père, gendre d'une femme Lo K'am dont l'attachement rigoriste aux traditions est régulièrement stigmatisé. Il a dépeint le rouge comme la couleur de l'« eau du cœur » (*nam chae*), et le bleu (qu'il a nommé *sī fā*, « couleur ciel ») à l'amitié (*hakpheng*) et à la solidarité (*samakhi*).

³ Pendant un accouchement, pour ne pas risquer une hémorragie, on évite de prononcer le mot « sang » (*hrat*), qu'on remplace par le mot « sève » (*yāng*).

manque de densité. Plus tard, quand la vigueur de l'enfant sera acquise, ce que l'on constate notamment à travers l'acquisition de la station assise, le port des vêtements servira d'autres objectifs et en particulier la prévention du froid. La nudité cependant devient pendant une période peu problématique (voir plus haut) alors que se jouent désormais à travers l'habillement, celui des fillettes du moins, l'affectation et l'auto-affectation d'une identité sexuée qui incluent et dépassent l'apprentissage des normes et des formes de la pudeur (*nā āi*)¹.

3.2. Vêtements vitaux, synthèse

Les vêtements doivent être considérés comme une enveloppe corporelle, certes détachable, mais par bien des aspects comparable à la peau² et plus largement à la chair. Ils retiennent l'odeur de leurs porteurs et leur sont ainsi intimement liés. Ils constituent une interface entre l'intérieur et l'extérieur, non seulement parce qu'ils présentent une surface chargée d'identité (personnelle, sexuée et ethnique) au regard d'autrui, mais aussi parce que, supports de principes vitaux, ils forment une frontière poreuse, ils brouillent les limites entre le dehors et le dedans. Cette porosité du vêtement en fait un canal par lequel circulent aussi, d'une personne à une autre, des qualités³.

Le rapport de la personne à ses enveloppes corporelles est décliné tout au long du cycle de vie depuis le moule de la Mère matrice jusqu'à l'enveloppement du mort et en passant par la chemise placentaire, la section de bambou servant à la contenir et les feuilles de bananier recouvrant le *khao lām* dont le lien aux vêtements de l'enfant est si explicite. Les vêtements sont des contenant au même titre que la chair, *nīra*, dont le fait qu'on puisse la dire « creuse » ou « obstruée » met finalement l'accent sur sa qualité d'enveloppe. La forme tubulaire du *sīn* est renvoyée à la chair creuse de la femme par les règles d'usage liées à son port : le *sīn*, dont l'ouverture peut laisser apparaître le sexe de

¹ Je reviens sur cette question dans le chapitre onze.

² Le psychanalyste Didier Anzieu (1995, p. 61) rappelle que la peau remplit les fonctions de *contenant* (« c'est le sac qui contient et retient à l'intérieur le bon et le plein »), de *frontière* (« c'est l'interface qui marque la limite avec le dehors et maintient celui-ci à l'extérieur »), et de « *lieu et moyen primaire de communication avec autrui* ». Tout en « [soustrayant] l'équilibre de notre milieu interne aux perturbations exogènes, elle porte la trace de celles-ci (« dans sa forme, sa texture, sa coloration, ses cicatrices »). Surface exposée (en partie) aux regards des autres, « la peau d'un être humain présente à un observateur extérieur des caractéristiques physiques variables selon l'âge, le sexe, l'ethnie, l'histoire personnelle, etc., et qui, *ainsi que les vêtements qui la redoublent* (c'est moi qui souligne), facilitent (ou brouillent) l'identification de la personne » (pp. 37-38).

³ Voir *infra*, chapitre deux, pp. 133-134 sur la transmission de la facilité à accoucher via « l'eau de pied de *sīn* », et *supra*, chapitre cinq, § 3.2.4. sur la première chemise de l'enfant comme transmettant une bonne enveloppe apte à maintenir en vie.

la femme, nécessite l'exercice d'une gestuelle visant à en glisser le pli entre les jambes – par exemple pour passer devant une personne assise, près de la nourriture, ou encore pour s'asseoir – qui devient vite une seconde nature.

Les vêtements redoublent aussi l'image d'un corps hiérarchiquement organisé selon une césure qui se situe à la ceinture. Cette géographie corporelle est projetée hors du corps et dans son prolongement notamment par l'investissement de l'espace propre à l'étendage du linge¹. La place des vêtements couvrant le bas du corps dans les gestes rituels est bien plus restreinte que celle de ceux couvrant le haut du corps, mais elle existe, du moins pour le *sīn*. Elle est alors liée à l'identité qu'entretient ce vêtement à la féminité, à la fonction reproductive et, partant, à la pollution et au pouvoir que celle-ci exerce. Nous l'avons vu avec l'eau infusée au pied du *sīn* d'une mère accomplie par une parturiente primipare et en difficulté comme avec ces colliers découpés dans de vieilles jupes tubulaires et qui protègent les enfants d'attaques d'esprits malfaisants. Le lien des vêtements couvrant le bas du corps à l'identité sexuée est clairement énoncé par Aī Loun lorsque, pour expliquer le rapport non problématique des enfants à la souillure, il dit : 'ils ne portent ni de *sīn*, ni de pantalon.

Quant aux vêtements couvrant le haut du corps, à travers leur lien aux principes vitaux, ils renvoient à ce qui du corps est partagé entre hommes et femmes, adultes et enfants. Des substances corporelles ils ne retiennent que les fluides et les odeurs non polluants. À ce titre, ils tiennent dans de nombreux rituels la place de leur propriétaire. Ce sont les chemises sur lesquelles on rassemble les principes vitaux égarés. Ce sont encore elles que l'on interroge pour connaître quelque chose du destin de leur porteur. C'est toujours l'une d'entre elle qui réside dans l'autel du chamane en lieu et place de l'enfant qu'il a adopté thérapeutiquement ou du malade qu'il se promet de soigner. C'est la chemise du chef du village (qu'on appelle à l'occasion le *chāo sīra*, « maître de la chemise ») qui est présentée à l'esprit tutélaire du village lors du rite annuel qui lui est consacré et qui donne son nom aux portes (*tū sīra*, « porte chemise ») qui clôturent le village à cette même occasion.

Notons enfin ce que dit Cǎm Trọng (2003, p. 5) de la chemise. Elle est en premier lieu décrite comme une « résidence de l'âme (*khwan*) ». Mais l'auteur va beaucoup plus loin lorsqu'il ajoute que le terme *sīra* désigne l'âme humaine, mais aussi l'âme de la principauté (*sīra mīrang*) et celle du village (*sīra bān*). Il me semble que l'assimilation qui est faite entre la chemise et les principes vitaux (ou âme), ne se limite ni à une figure

¹ Voir *supra*, chapitre neuf, § 3.1.

métonymique (la chemise, dans un rapport de contiguïté avec les principes vitaux, sert à les désigner) ni à une métaphore. La chemise apparaît bien plutôt comme une composante de la personne dont elle vient redoubler la peau, elle est une enveloppe quasi corporelle, un contenant de principes vitaux au même titre que la chair (*nūa*) et de la même manière que le moule (*baō*), qui, rappelons-le, donne forme à la fois au corps et aux principes vitaux.

Au fil de ce chapitre, les termes de la relation – vitale – de la personne au coton (et dans une moindre mesure à la soie) et aux vêtements qu'idéalement il constitue sont apparus à la fois dans leur diversité et dans leur cohérence. Ce parcours à travers les usages rituels ou usuels de ces matériaux a contribué à dépeindre les personnes t'ai dam à travers leurs composantes corporelles à différents moments du cycle de vie. Parce que les composantes vitales de la personne sont multiples, volatiles, pour certaines dédoublées, parce que leurs manifestations concrètes sont elles aussi multiples, le processus de croissance et de maturation des personnes vise pour une part à les rassembler, les unir et les raffermir. Les chapitres cinq, neuf et dix reviendront, par le biais des soins dont sont entourés les jeunes enfants, sur ce processus. Cette incarnation problématique de la personne renvoie également à la question, qui sera traitée dans le chapitre huit, d'une semblable multiplicité des lieux d'émergence de l'intentionnalité, de la connaissance et des émotions. L'encorporation (*embodiment*) est en tout cas au centre, comme visée et comme moyen, du devenir des personnes.

CONCLUSION

Ce premier volet, à travers une ethnographie des « marges de la vie », a éclairé quelques-unes des dimensions de la fabrication et de la maturation des personnes, mais il n'a finalement abordé les questions de l'apprentissage et du savoir que marginalement. Il a cependant ouvert des perspectives sur lesquelles je voudrais m'arrêter avant de le clore.

Les rituels, avec leur production orale, mais aussi leur gestuelle, qui renvoient parfois à la mythologie, sont des lieux et des temps d'apprentissage pour les villageois eux-mêmes. Je ne veux pas dire par là que dans leur déroulement et dans leur contenu ils forment une sorte de synthèse d'un savoir constitué et unifié que les villageois seraient à même de restituer comme un texte. Au contraire, cette forme textuelle et synthétique n'existe, à ma connaissance, nulle part. On en trouve des bribes dans les paroles rituelles qui accompagnent le rappel des principes vitaux, le voyage du mort vers les villages célestes, ou encore les cérémonies de type chamanique. Mais, pour la majorité des villageois, même ce savoir-là, un savoir mis en mots, n'a de sens qu'inséré dans l'expérience – mort, maladie, moments de transition (naissance, voyage, mariage) – où il trouve à s'exprimer. Par ailleurs, il reste partiel et variable, lié au spécialiste qui le détient et à l'histoire de la transmission dont il fait l'objet. Le spécialiste lui-même ne peut mobiliser ce savoir que dans le cadre rituel. Par exemple, interrogé hors contexte sur les Mères matrices, il ne donne que des lambeaux d'information. En revanche, j'en ai appris beaucoup plus en assistant au rituel *sēn kē khq.phura phāi* (« cérémonie pour dénouer le mauvais destin [amené par] les esprits de femmes mortes en couches) car les gens chez lesquels cela se passait, avertis de ma curiosité concernant les Mères matrices, me signalaient et commentaient chaque occurrence de leur apparition. Ce faisant, non seulement ils me donnaient des éléments plus précis et plus riches que ceux que j'avais recueillis par ailleurs, mais en plus ils me montraient (sans doute sans en avoir pleinement conscience) qu'ils avaient une connaissance assez poussée du déroulement du rituel et du sens des paroles prononcées par le spécialiste. Cette connaissance avait besoin d'un support pour pouvoir être remémorée et exprimée¹, mais dans ce cadre on peut dire que le spécialiste et les villageois collaboraient à la produire dans le contexte du rituel.

En plus de ce savoir partiel et contextuel mais verbal, les villageois apprennent dans le déroulement des rituels des procédures rituelles. Il n'est pas question de décrire dans ce

¹ Les recherches sur la mémoire montrent à quel point elle est liée au contexte, pour un résumé, voir Baddeley (1993, pp. 834-836).

cadre la façon dont se forment les spécialistes, quand il y en a, ni même la manière dont chacun apprend à tenir une place et un rôle dans ces cérémonies. Le processus de constitution du savoir-faire rituel pourrait être le sujet d'une autre thèse, et, en ce qui concerne plus particulièrement les enfants, il en sera question dans les volets deux et trois. Je veux simplement noter ici que les nombreuses personnes présentes, hommes et femmes de tous les âges, sont des participants, et pas seulement des observateurs, du rituel. Pour ne parler que du sacrifice des animaux, il y a ceux qui les choisissent, ceux qui les mettent à mort, ceux qui les découpent, ceux qui les cuisinent, ceux qui installent les plateaux à offrandes et ceux qui les présentent aux esprits. Parmi toutes ces tâches, certaines sont dévolues aux hommes, d'autres aux femmes, certaines aux jeunes gens et d'autres aux vieillards. Les enfants, présents, sont sollicités qui pour aller chercher un couteau à découper ou un récipient, qui pour puiser de l'eau, qui pour appeler Untel qui n'est pas encore arrivé. Et, même quand leur participation n'est pas requise, les petits sont là et regardent. Bien que les funérailles puissent être cause de crainte en raison des esprits qui rôdent dans la maison du mort, il n'y a pas d'interdit sur la présence des enfants. Si ceux-ci ne veulent pas y assister, c'est de leur propre chef et cela montre qu'au moins ils ont appris ce qu'on peut en craindre. Mais même les plus réticents des enfants seront très probablement amenés un jour à être témoins de la mort d'un parent et de la cérémonie qui s'ensuit. Encore plus certaine est leur présence à un accouchement, dont il faut rappeler que l'issue bascule parfois de la naissance à la mort.

La dimension publique de tous les rituels rend possible la dimension elle aussi publique, partagée, d'un savoir-faire duquel émerge progressivement, au fur et à mesure que le faire s'intensifie et prend la place du voir, un savoir sur le monde.

Ce que chacun apprend au cours des rituels du cycle de vie (mais aussi dans les rituels de guérison dont je ne traite pas ici) sur ce dont est faite une personne et ce qu'elle devient, sur ce qui distingue le monde des vivants de celui des morts, sur ce que sont et font les esprits et sur ce qu'on fait d'eux, ne forme pas un domaine à part, séparé de l'expérience quotidienne.

Tout d'abord ces rituels, me semble-t-il, sont partie intégrante de la vie quotidienne dont ils constituent des événements au même titre que, par exemple, la visite d'un cousin, le départ en voyage d'un parent, l'arrivée dans le village d'un colporteur chinois. Ils ne doivent leur dimension critique qu'à la nature des enjeux dont ils sont les régulateurs : entrée et sortie de la vie terrestre, changement du statut de jeune personne à celui d'adulte marié, etc. S'il s'est révélé fructueux pour l'anthropologie de la connaissance de se

tourner vers les aspects moins institutionnels de la vie des personnes (voir Bloch, 1998), il reste à mon sens important de ne pas surévaluer le caractère exceptionnel des rites, qui sont en fait surtout impressionnants, et ce particulièrement pour l'observateur étranger qui les voit pour la première fois. Ensuite, la plupart des gestes mobilisés dans chaque rituel, ces gestes qui rendent présentes certaines composantes de la personne, des entités comme les esprits, des distinctions et des similarités entre la vie et la mort, ont leur répondant dans d'autres rites comme dans la vie de tous les jours. Dans cette dernière, il sont plus dilués et parfois plus implicites, mais dans tous les cas ils se font écho. Ces résonances entre des contextes différents créent du sens. Un enfant ne comprend pleinement la remontrance de sa grand-mère concernant la manière dont il a posé la marmite sur le feu, les oreilles parallèles à la poutre faîtière, qu'en référence à ce qui se passe pour les funérailles car son aïeule ne fait que dire « *k'am* ! », « interdit ! ». Et, en effet, cette position, qu'on fait emprunter au mort pour sortir de la maison et qui s'oppose à celle des dormeurs (perpendiculaire à la poutre faîtière), doit aussi être celle de la marmite dans laquelle on cuit les repas durant la cérémonie funéraire. Si on faisait de même en dehors de ce contexte, on s'exposerait à la maladie. Que l'enfant ait ou non assisté à des funérailles, qu'il ait ou non constaté cette position différente de l'ustensile, ou entendu d'autres personnes la commenter ne fait pas partie des considérations de sa grand-mère. Elle corrige un geste, il en construira le sens à travers la diversité et la multiplicité de ses propres expériences.

A. Comolli notait (1994, p. 105) qu'une des caractéristiques de l'apprentissage est qu'il « est soumis à la loi de la répétition obligée, en vertu de laquelle on n'apprend jamais en une seule fois », ce à quoi nous pouvons ajouter que le savoir qui se construit dans la variété de ces expériences est multiforme. Pour reprendre l'exemple de la marmite, dans le geste de l'enfant il y a une dimension sociale, sa participation à la vie domestique, une dimension technique, la cuisson du riz, et une dimension normative qui renvoie à l'ordre du monde.

Je voudrais dire pour finir que cette manière d'apprendre plusieurs choses à la fois d'une seule et une chose à partir de plusieurs me semble être aussi un aspect du processus de constitution du savoir du chercheur. J'ai tenté dans la mise en écriture de retracer ce cheminement.

DEUXIÈME VOLET

ÊTRE EN RELATION

Reprise : autour de la commensalité

Nous avons vu dans les chapitres précédents¹ que jusqu'à l'expulsion de l'enfant, la parturiente ne connaissait que d'infimes restrictions alimentaires et aucune prescription particulière. Les aliments consommés durant la grossesse ne semblent modifier l'enfant en gestation qu'au niveau de sa corpulence, sans influencer sur d'autres caractéristiques, fussent-elles physiques, intellectuelles ou morales. En revanche, une fois l'enfant né, l'alimentation de la nouvelle mère connaît d'importantes modifications qui concernent tant le mode de préparation que le mode de consommation et le contenu.

Bien que ce régime particulier, qui vaut même en cas de fausse couche ou d'enfant mort-né, soit destiné à la reconstitution (perte de souffle et de sang) et à la purification du corps (assèchement, nettoyage du « mauvais sang ») de la mère, il concerne également l'enfant. Dans la mise en place de cette alimentation particulière, c'est aussi de partage et d'intégration qu'il s'agit.

Cela commence avec, un peu à part parce que restreinte à une unique occurrence, la goutte d'alcool de riz déposée dans la bouche de l'enfant dont les villageois disent qu'elle sert à nettoyer la bouche du nouveau-né pour lui éviter une irruption de petits boutons blancs à l'intérieur de la lèvre (*pen mǎo*). Ce « nettoyage » précédant immédiatement une distribution d'alcool à toutes les personnes présentes, on peut aussi y voir une forme de commensalité.

L'alcool de riz distillé (*lao siao*) est offert à toutes les occasions rituelles, aux hommes comme aux femmes, aux jeunes gens comme aux vieillards. Refuser de sacrifier à ce qui constitue, en fait, un rituel en soi est compliqué, il faut pour cela convaincre ses hôtes que l'on a des raisons médicales valables, et encore cela ne vaut-il le plus souvent que pour restreindre la quantité et non pas comme dispense. En principe, les verres d'alcool de riz doivent être consommés par paire « parce qu'on a deux jambes », disent parfois les T'ai Dam, ou encore « parce qu'on est marié », le cas échéant. La consommation d'alcool peut être une étape à franchir, notamment à l'occasion des mariages où de jeunes gens tiennent un plateau présentant de petits verres qu'ils remplissent pour chaque visiteur en bas et en

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 1.1., p. 66 et chapitre deux, pp. 146-147.



Photo R-1 Distillation de l'alcool de riz (2007)



Photo R-2 Service de l'alcool aux Anciens par Nang Noy et Thèt âgées de onze ans (2007)

haut de l'échelle qui conduit à l'entrée de la maison où se déroule la cérémonie. Il peut aussi être une sanction, ou plutôt un gage, quand, toujours lors du mariage, il est imposé aux membres de la famille de l'époux qui ont commis des erreurs dans la préparation des petits paquets en feuilles de bananier renfermant les offrandes faites à la famille de l'épouse¹. L'alcool de riz figure également parmi les offrandes aux ancêtres (mais seulement pour le culte du riz nouveau, *patthong khao mae*, ou le culte annuel, *sen hīran*), aux principes vitaux d'une personne tout juste décédée, et de manière générale à tous les esprits, qu'ils soient sollicités à une occasion rituelle particulière ou en cas d'infortune pour se les concilier ou les apaiser. L'alcool de riz se boit, en revanche, rarement tout seul, même s'il arrive qu'un homme, épuisé par une journée de rude travail aux champs ou de marche en forêt, se serve un verre pour soulager sa fatigue et ses courbatures. La consommation d'alcool durant les fêtes ou les rituels, même excessive, n'est pas perçue négativement, contrairement, par exemple, à la consommation d'opium qui est un plaisir, ou plutôt une addiction, non seulement solitaire mais aussi incapacitante. Or la paresse ou tout ce qui peut y être assimilé est fortement condamnée. La consommation d'opium n'est tolérée que chez des personnes très âgées et souffrantes. L'ivresse, par contre, est un sujet de moqueries quand elle se déroule, de réminiscences amusées par la suite, et, dans le pire des cas, d'inquiétude quand elle s'approche du mal-être. Les personnes saoules au point de ne plus pouvoir tenir debout, au point des larmes et des discours incohérents sont veillées comme des malades et consolées comme des enfants. Ils arrivent aussi exceptionnellement que l'alcool de riz, qui peut atteindre jusqu'à 60% vol., rende fou. Je n'ai observé cela qu'à deux reprises et chaque fois concernant de jeunes hommes qui ont alors dû être maîtrisés par la force et attachés afin d'éviter qu'ils ne blessent quelqu'un.

Si, après la goutte inaugurale reçue par le nourrisson, l'alcool de riz n'est plus consommé pendant les toutes premières années de la vie, il est parfaitement toléré qu'à l'occasion d'une cérémonie comme le mariage de tout jeunes enfants (dès trois, quatre ans) se réunissent en petits groupes et s'installent un peu à l'écart avec une bouteille d'alcool et des gobelets qu'ils remplissent et font circuler entre eux comme le font leurs aînés. Les adultes disent avoir veillé à ce que la bouteille ne soit pas trop forte en alcool, mais cette surveillance est quasi invisible et moins ostentatoire que l'approbation tacite dont cette forme de sociabilité est l'objet. À mes questions, les villageois répondent que

¹ Les paquets doivent être attachés avec deux liens de bambou, les objets contenus dans la feuille de bananier doivent être parallèles à la tige et les griffes des poulets doivent avoir été enlevées. Ce sont les hommes du lignage patrilinéaire de l'épouse (son père ou un frère aîné le plus souvent) qui vérifient la confection des paquets d'offrande et attribuent les gages.

les enfants exercent là un droit légitime à l'amusement. Un peu plus grandes, vers sept ou huit ans, les petites filles (qui sont déjà des « petites demoiselles, *sao nqi* sont encouragées à servir l'alcool au cours des banquets¹.

L'aspect obligatoire de la consommation d'alcool dans des situations rituelles et même à l'occasion d'une simple invitation se retrouve concernant l'alimentation solide. Dans le cas de l'accouchement, il y a à la fois nécessité de séparer et nécessité d'agréger. J'ai déjà mentionné le risque de contamination réciproque que ferait courir un usage partagé des aliments et des ustensiles. Le mode de cuisson et de consommation particulier du *khao lām* – chaque section de bambou peut être manipulée sans toucher le riz cuit à l'intérieur et contient une portion individualisable – permet de préserver le riz de toute souillure. Par ailleurs, le *khao lām* est préparé en grande quantité grâce au don des visiteurs qui amènent avec eux chacun un kilo de riz cru décortiqué. Les villageois expliquent la nécessité de ce don par l'obligation d'offrir dont est investie la maison du nouveau-né, et de consommer, qui est celle des visiteurs et de la nouvelle mère. Celle-ci ne mange en principe² pas d'autre type de riz durant les deux à cinq jours suivant son accouchement selon qu'elle a ou n'a pas déjà eu d'enfants. La durée de consommation de *khao lām* est liée à l'état du corps de la mère après l'accouchement, lequel varie en fonction de l'expérience préalablement acquise. Plus une femme est aguerrie dans l'art de mettre au monde des enfants, plus son corps y est habitué (*khāi*), moins longtemps il lui est nécessaire de consommer le *khao lām*. Nous verrons à travers d'autres exemples que la familiarisation, qui est aussi une incorporation, est une dimension essentielle de l'expérience, du savoir et même de l'ontologie t'ai dam³. Le *khao lām* n'est pas donné directement en partage au nourrisson, ni même, les tout premiers jours, à travers l'allaitement puisque celui-ci est différé. En revanche, ainsi que je l'ai montré dans le chapitre deux⁴, nouveau-né, *khao lām* et section de bambou contenant le placenta sont intimement liés. Tous trois renvoient, de la même façon que le moule de la Mère matrice,

¹ Voir *infra*, chapitre sept.

² Kantian, un homme kh'mu marié à une T'ai Dam du village, m'explique que sa petite fille étant née un jour de claustration du village (*mur kham bān*), il n'a pas pu aller couper le bambou nécessaire à la préparation du *khao lam*. Son épouse a donc mangé du riz cuit à part mais à la vapeur, selon la méthode habituelle. Il est intéressant de noter que la préparation de *khao lam* n'a pas été initiée le jour suivant la réouverture du village, sans doute car elle est intrinsèquement liée à l'accouchement.

³ J. Hanks (1963) s'y arrête également concernant les Thai de Bang Chan.

⁴ Voir *supra*, chapitre deux, p. 152-153.

les vêtements, les tissus enveloppant le mort, la peau et la chair, à une enveloppe corporelle simultanément présente en plusieurs lieux et sous plusieurs formes.

La similitude entre le nouveau-né et le *khao lām* exprimée dans les manières de faire et les explications qui les accompagnent permet de voir dans la consommation collective de ce met une manière d'ingérer, d'incorporer le nouveau venu. Il devient ainsi un membre de la communauté dont il est désormais assuré d'avoir la solidarité (*sāmakhī*). L'interdit de jeter ou de brûler les feuilles de bananier tapissant le tube de bambou doit contribuer, lui, à initier chez le nouveau-né des habitudes vitales concernant le soin dont il doit entourer ses vêtements qui portent son odeur et ses principes vitaux. Les T'ai Dam disent aussi que les feuilles de bananier doivent être conservées, jusqu'à la sortie de claustration, dans un panier de bambou qui sera accroché à un arbre de la forêt, à la croisée de deux chemins. Ce geste doit assurer la beauté de l'enfant.

La mise en actes et le jeu de correspondance auxquels l'imbrication des odeurs (portées par la peau), des enveloppes et des principes vitaux donnent lieu contribuent à la constitution d'un savoir vécu et incarné sur ce qu'est une personne. Du point de vue t'ai dam, le nourrisson est perméable à cette expérience, cette perméabilité étant rendue possible par la conception d'un corps cosmocentré et non pas entièrement compris dans les limites de la peau. Il y a en fait continuité entre la feuille de bananier qui enveloppe le riz et les enveloppes vestimentaires de l'enfant, celles-ci étant des réceptacles des principes vitaux en l'absence desquels toute personne dépérit ou meurt.

La perméabilité du nouveau-né au monde qui l'entoure s'exprime également à travers l'interdit fait au père de quitter l'enceinte du village pour aller travailler durant autant de jours que dure la consommation du *khao lām*. Toute transgression de cet interdit par le père aurait pour conséquence de faire de son enfant un être qu'aucune nourriture ne saurait satisfaire (*bq̄ hū īm*, « ne connaît pas la satiété »). Le riz apporté par les villageois est censé pallier l'absence d'activité du père, la communauté se substituant à ce dernier comme pourvoyeuse de nourriture pour la maisonnée. L'insatisfaction de cette dernière initierait une insatisfaction de même ordre chez l'enfant. Il y a cette fois absence de limite entre le corps propre de l'enfant et le corps familial. Les actes du père déterminent, peut-être plus encore que le caractère de l'enfant, sa constitution.

Chapitre quatre

GÉOGRAPHIE HUMAINE ET SOCIALE DE BĀN NĀKHĀM

Ce chapitre pose un cadre et sert un double objectif. Il s'agit d'une part de présenter la structure sociale de la société t'ai dam telle qu'elle se présente aujourd'hui à Nākhām, y compris en relation à ce qu'elle a été dans le passé, et, d'autre part, de soulever un certain nombre de questions concernant la manière dont l'identité et l'appartenance, thèmes évoqués en introduction, se donnent à voir, sont définies et vécues dans ce village particulier. L'idée est de dresser à grands traits une carte des différents espaces sociaux, qui sont parfois aussi des espaces physiques, dans lesquels un enfant naît et apprend à se situer et à circuler, auxquels il est incorporé. Alors que les modalités de ces apprentissages seront traitées dans les chapitres ultérieurs, j'ai rassemblé ici un certain nombre de données, en partie factuelles et institutionnelles, en partie dérivées d'un savoir sur le monde et d'une expérience du monde qui appartiennent plus aux adultes qu'aux enfants.

Une grande part des matériaux ethnographiques à partir desquels ce chapitre est construit provient de la maison de mon hôte, Aī Loun, et de celles de ses proches parents. Du fait de mon insertion de longue date dans cette famille particulière, j'y ai fait une ethnographie plus précise et plus riche qu'ailleurs. De plus, comme je l'ai noté dans le préambule, entre 1999 et 2001, cette maisonnée abritait de nombreux enfants auprès desquels j'ai passé de longues heures d'observation. Loin d'être le résultat d'une simple contingence, la place occupée ici par mes hôtes a pour objectif de les rendre familiers au lecteur.

1. L'esprit de Nākhām, village t'ai dam

1.1. Faire comme les aînés...

Bien que le choix du terrain reposât à l'origine sur des préjugés dans l'ensemble dénués de fondement, je ne l'ai jamais regretté. J'avais imaginé que l'éloignement des axes de communication ferait de Bān Nākhām un réservoir des traditions t'ai dam. À partir de mon retour au Laos en 1999 et au fil des mois, je me suis rendu compte, de plus

en plus sensiblement, que chacun des villages de la région tirait d'une multiplicité de facteurs un caractère propre, mais certainement pas univoque.

Bān Nākhām était par certains aspects un village conservateur. Plus qu'ailleurs on y attendait des villageois une conformité à l'ordre social hérité des Anciens. Par exemple, on y soulignait que le non-respect du code statutaire inscrit dans l'arrangement de la chevelure des femmes était une offense exigeant réparation. Une femme mariée qui aurait décidé, plutôt que de nouer son chignon au sommet de la tête comme il est coutume, de laisser pendre ses cheveux, devrait procéder pour son époux à un rite de rappel des principes vitaux, *sūkhwan*. Les villageoises de la plaine de Namtha, en revanche – remarquaient avec réprobation les habitants de Nākhām –, prenaient depuis quelques années des libertés de plus en plus grandes avec ces marques visibles, inscrites sur le corps, du respect de l'ordre des statuts et des générations.

1.2. ... mais croire derrière les apparences

Du point de vue des croyances le village s'affichait au contraire plutôt comme progressiste, ou moderniste. Cette image était le plus fortement véhiculée par mon hôte, Aī Loun, et c'est sans doute la raison pour laquelle j'ai mis si longtemps à traverser le miroir des apparences.

Aī Loun, né en 1949, est un personnage paradoxal. Il a été huit années, le temps de deux mandats, chef élu du village. Membre du parti communiste depuis ses débuts, il fut longtemps chef des Anciens (*neohom*). Sa carrière publique avait débuté en 1963 quand, alors âgé de quatorze ans, il avait été recruté pour servir d'ordonnance au *chao m̄rang* (chef du district) de l'époque, un Kh'mu. Celui-ci ayant apprécié les bons services du jeune homme l'envoya étudier à M̄rang Xay. De retour à M̄rang Namo, il avait d'abord occupé les fonctions de comptable. Il avait ensuite rapidement franchi les échelons hiérarchiques et avait été envoyé dans la province de Bolikhamsay (district de Chang Hon) pour « y faire la révolution ». Il était pressenti comme futur *chao m̄rang* de Chang Hon quand il fut contraint de rentrer au village pour prendre soin de son père très âgé. Celui-ci était *m̄q mqt*, ce spécialiste rituel et guérisseur qui agit avec l'aide d'un esprit auxiliaire, le *phī mqt*. Aī Loun, son fils cadet, devait hériter à la fois de cette fonction et de l'esprit. Obnubilé par ses aspirations politiques, il les refusa tous deux, prenant le risque de laisser errer dans la nature le puissant *phī mqt*. Mais le savoir de son père avait à tout le moins laissé des traces en lui.

Aī Loun avait concédé à la propagande communiste¹ une distance ironique vis-à-vis du respect apeuré dont faisait montre la majorité des villageois envers la pléthore d'esprits, *phī*, peuplant leur univers. Son influence dans la vie politique du village, semblait avoir eu une certaine efficacité. Par comparaison avec les villages t'ai alentour, Nākhām paraissait peuplé de peu d'esprits. C'est un bref séjour dans le village voisin de Natong qui m'a fait prendre conscience de ce contrôle exercé sur l'apparence de Nākhām par Aī Loun. À Natong, où je ne suis restée que quelques jours et où je n'ai jamais noué de relations étroites, j'ai noirci page après page de récits de rencontres avec des *phī* et de descriptions de rituels permettant de les expulser ou de se les propitier.

Malgré les efforts de mon hôte pour me taire, voire me cacher ostensiblement la manifestation, à travers de fréquents rituels, de la présence des *phī* dans le village, j'ai fini par percevoir le décalage entre l'image de Nākhām, qui affichait une rationalité mesurée et une conformité raisonnable au système, et les croyances véritables des villageois. Aī Loun y compris. J'ai à maintes reprises entendu mon hôte interpréter ouvertement la réalité à travers le prisme de la croyance aux *phī*. Il le faisait avec distance et humour, mais fidèle à un mode de pensée que le terme controversé d'animisme semble pourtant qualifier le plus précisément. Je revois encore son visage facétieux quand il me dit, les yeux levés vers le portrait de Karl Marx suspendu à un mur de la maison : « *Kak Mak*, avec sa barbe blanche et ses cheveux longs, son intelligence et son pouvoir, c'est peut-être un *phī*... »

Et puis, surtout, il était lui-même fréquemment sollicité pour ses savoir-faire rituels dont une longue et intime fréquentation m'apprit qu'il ne dédaignait pas d'en acquérir de nouveaux si l'occasion se présentait. Aī Loun savait parler aux ancêtres de la patrilignée, *phī hūan*, « esprits de la maison », mais aussi rappeler les *phī khwan*, principes vitaux multiples et volatiles qui animent des parties du corps et des qualités et dont le départ est cause d'affaiblissement et de maladie.

¹ Bien que la prise de pouvoir officielle et définitive des communistes du Pathet Lao (« gouvernement de résistance de la patrie lao ») date de 1975, leur influence sur le nord du pays remonte aux années 1950, date de sa création. Le Pathet Lao, avec Souphanouvong à sa tête, avait été mis en place pour exécuter les décisions du Neo Lao Issala, « Front du Laos libre » créé par les Vietminh et le Parti communiste indochinois pour mener la lutte pour l'indépendance du Laos. Sur les cartes dressées par J. Deuve (1984, pp. 35 ; 96 ; 146 ; 166 ; 198 ; 210 ; 230) pour figurer les luttes de pouvoir entre les différents partis et factions (royaliste, neutraliste, révolutionnaire, droitiste) du début des années 1950 au milieu des années 1960, la région de Namo se situe toujours, à l'exception d'une brève période de quelques mois à la charnière des années 1960 et 1961 (gouvernement de droite de Phoumi Nosavan) à l'intérieur des zones de présence et d'influence du Pathet Lao (à travers l'Armée de libération populaire lao, formée et soutenue par les Vietminh).

Alerté par le peu de goût de ses fils pour l'apprentissage des paroles, *khwām*, destinées aux *phī*, il avait même entrepris de les transcrire. Il remplissait ainsi des cahiers de leçons rituelles, dans l'écriture lao – car rares étaient les jeunes qui souhaitaient apprendre la graphie t'ai dam – que les générations suivantes pourraient déchiffrer pour s'adresser aux *phī*.

Ces esprits étaient certes parmi les plus fréquentables. Ils figuraient sur une liste, prétendument produite par le parti communiste, des *phī* que les villageois étaient autorisés à honorer. Parmi eux se trouvaient aussi le *phī bān*, esprit tutélaire du village, et le *phī mqt*, esprit auxiliaire du *mā mqt*. La mythologie, avec son panthéon de divinités célestes masculines et féminines, elles aussi relevant de la vaste catégorie des *phī*, ne dérangeait pas non plus le chef du parti. C'étaient finalement les esprits les moins civilisés, les moins domestiqués et les plus dangereux qui heurtaient la personnalité publiquement communiste de Aī Loun. Pourtant ces esprits-là aussi prélevaient chez lui leur dû. Aī Loun avait ainsi appris auprès d'un spécialiste rituel kh'mu, moyennant un paiement en opium, des *khwām* (paroles) qui, insufflées dans du riz gluant grillé, dont les enfants raffolent, chassaient les *phī kāt* responsables de leurs pleurs nocturnes. Or les *phī kāt*, esprits des enfants morts en bas âge ou de personnes mortes avant d'avoir accompli leur destin, figurent parmi ces esprits de malemorts qui, désespérés ou furieux, hantent le village et ses alentours.

2. La fondation du village comme on s'en souvient

« Ma grand-mère était haute comme une hotte quand elle est arrivée à Nākhām... »

L'histoire de la fondation de Bān Nākhām reste très fraîche dans les esprits et elle participe de la personnalité propre à ce village. Plus encore qu'une suite d'événements, fussent-ils dramatiques comme ceux des deux guerres d'Indochine, c'est la succession des générations qui sert de repère historique : on garde et on transmet le souvenir de l'âge de ses aïeux à leur arrivée dans la région et de celui auquel ils sont morts, on compte le nombre de chefs de village qui se sont succédé (sept) et on mentionne que l'un d'entre eux a vécu jusqu'à cent vingt ans. Quatre générations d'enfants sont ainsi nés à Nākhām. Pour les plus petits, le fondateur du village appartenait donc à la génération de leur arrière-arrière-grand-père.

Le récit veut que, il y a de cela environ cent soixante-dix ans, une vague de migrants qui fuyaient les exactions des Pavillons noirs¹ et le manque croissant de terres cultivables ait quitté M̄rang Theng, alias Diên Biên Phu, pour s'installer au Laos dans la plaine de Luang Namtha. Plusieurs villageois m'ont affirmé que ces migrants avaient pour chefs un membre du clan patrilinéaire (*s̄ng*)² Kwāng et ses trois frères cadets, mais mon hôte, Aī Loun, un petit-fils de ce fameux personnage, dément cette position prééminente qu'il attribue plus classiquement à des nobles du clan patrilinéaire (*s̄ng*) noble Lō K'am. Au moment de la migration supposée des habitants actuels de Nākhām, le système politique t'ai dam était encore fortement hiérarchisé et dominé par ce clan, dont les récits mythiques retracent l'origine divine³. L'attribution du statut de chef à des membres d'un clan inférieur relève peut-être d'une légitimation a posteriori de l'influence actuelle des descendants Kwāng sur ces premiers migrants⁴.

La migration se serait faite en deux temps, avec un premier arrêt d'une année dans la région de M̄rang Kwa, située dans l'actuelle province de Phongsaly. À partir de M̄rang Xay, les migrants auraient avancé tout droit en direction de la plaine de Namtha. En arrivant dans la vallée où se trouve aujourd'hui Nākhām, un homme âgé, épuisé par le voyage, se serait écroulé de son cheval et serait mort. La forêt jouxtant le lieu de sa chute

¹ Mercenaires chinois (ho).

² Je traduis *s̄ng* par « clan patrilinéaire », désignant de la sorte la plus grande unité d'appartenance, celle qui renvoie à une origine mythique commune (voir *supra*, chapitre un, § 1.3.1.). Par patrilignage ou lignage patrilinéaire, je désignerai un segment de lignage pas nécessairement localisé mais pour lequel il est possible de retracer le lien à un ancêtre commun.

³ Pour une discussion sur l'origine mythique des Lō K'am et la formation des *s̄ng*, voir par exemple Maspéro (1971 et 1916) et Condominas (1976).

⁴ Cependant, comme le souligne G. Condominas (1976, p. 36) à la suite de H. Maspéro (1916, p. 32), il faut noter que la possibilité de « passages de ligne » d'un statut de roturier à un statut de notable ou même, par le biais d'alliances répétées entre deux familles, d'un *s̄ng* à un autre, existe de longue date. De plus, les Kwāng font l'objet chez ces auteurs de conjectures concernant les raisons et la possibilité de leur accès aux statuts et aux fonctions de chef de village et de canton. Selon Maspéro (1916, pp. 32-33), les Kwāng doivent cette primauté au fait qu'ils ont été les premiers à sortir de la courge originelle. Lafont (1955, p. 802), qui réfute une quelconque prérogative politique des Kwāng, cite ce même argument à l'appui d'une primauté d'une autre famille, les Lō. Par ailleurs, il évoque l'existence de deux familles Kwāng dont une est issue du mariage d'un Lō K'am avec une jeune femme kh'mu. Ses propos rejoignent d'ailleurs en partie un récit recueilli auprès de Houn, un Ancien de Nākhām. Les Kwāng de Nākhām, qui respectent l'interdit de consommer les félidés semblent appartenir au *s̄ng* métissé appelé Kwāng Zei par Lafont, Kwāng Læt, par Houn. Grant Evans (1991, p. 82), quant à lui, note, à propos des migrations t'ai depuis les Sip Song Chau T'ai (« douze principautés t'ai », confédération épisodique de *m̄rang*), après la défaite de Diên Biên Phu : « *These people, therefore, moved away from what were the traditional strongholds of the T'ai nobility in Son La, and elsewhere in Vietnam, and as far as one can tell these elites were never solidly entrenched among the Black T'ai of Laos.* » Il est possible que lors des migrations plus anciennes dont il est question ici les élites Lō K'am aient eu les mêmes difficultés à s'enraciner durablement.

fut plus tard choisie pour y établir le cimetière, *pā hāo*, du village. La vallée ainsi découverte avait été autrefois occupée par un village lur, ainsi qu'en témoignaient les ruines d'une pagode. Une partie des migrants, parmi lesquels le frère aîné Kwāng évoqué plus haut, décidèrent d'y faire halte. Ils commencèrent par établir des maisons provisoires. Pour se nourrir ils plantèrent sur le flanc des montagnes des tubercules qui, dit-on, y poussèrent particulièrement vite et bien. On raconte que le village tire son nom de l'observation attentive du site à laquelle se livrèrent les nouveaux arrivants avant de décider de s'y établir définitivement : *nā* signifie « rizière » et *khām* « observée, scrutée ». Alors qu'une partie des migrants, parmi lesquels le grand-père d'Aī Loun, furent séduits par le lieu et choisirent de s'y arrêter, les trois frères de ce dernier préférèrent poursuivre leur route jusqu'à Namtha. Nākhām est considéré comme un village aîné par rapport à ceux établis dans la foulée à Namtha. Il en tire statut et prestige, malgré sa situation isolée et difficilement accessible.

À ses débuts, raconte-t-on, le village n'était composé que de quatre maisons qui regroupaient sous un même toit l'ensemble des membres du lignage patrilinéaire ayant suivi la migration. Il y aurait ainsi eu une maison Lō K'am, une maison Lō Nōi, une maison Kwāng et une maison Thong¹. Mon hôte, Aī Loun, se souvient que, du temps où son grand-père et son épouse étaient encore vivants, leur maison, équipée de deux foyers et de deux pilons à pied, était composée de sept chambres (*hōng*), c'est-à-dire de sept unités mononucléaires (les fils mariés du couple, mais aussi leurs filles dont les époux servaient comme gendres), et regroupait plus de trente personnes.

Les premiers mariages suivant la fondation de Nākhām tels que les reconstituent aujourd'hui les villageois se scellèrent entre membres des quatre lignages, correspondant à autant de grandes maisons, d'origine. Ce récit généalogique qui fonde la création du village sur une endogamie initiale se retrouve dans les discours actuels qui mettent l'accent sur l'étroitesse des liens de parenté qui unissent tous les habitants.

Bien que les T'ai Dam tirent fierté de leur capacité à vivre nombreux sous un même toit et lient cette aptitude à leur attachement au lignage patrilinéaire, et plus largement au clan patrilinéaire, les grandes maisons de l'époque de la fondation du village se sont finalement assez rapidement scindées (quand Aī Loun était encore un enfant) et la présence de plusieurs frères mariés sous un même toit est désormais une situation éminemment transitoire.

¹ Voir plus bas pour plus de précisions sur ces clans.

3. Un emboîtement d'identités : le chaînage de la parenté

Le contexte des villages mixtes et des mariages mixtes est le plus favorable à l'émergence d'un discours sur la distinction entre les différents groupes t'ai (t'ai dam L̄r, Yang, Khao) de la région. La langue, ou plus précisément la façon de parler, est la première différence à être signalée. Certaines interjections, certaines prosodies apparaissent dans l'usage stéréotypé qui en est fait comme caractéristiques d'un groupe t'ai particulier. La langue, référent identitaire privilégié, est éventuellement évoquée pour valider l'intégration d'étrangers à la communauté ou pour signaler qu'une étape a été franchie en ce sens. Cependant, alors même que je me présentais ouvertement comme désireuse de l'apprendre, je me suis aperçue que les villageois, en particulier les hommes ayant reçu une éducation scolaire, me parlaient plus spontanément en lao, ou du moins en intégrant de nombreux termes lao. Par ailleurs, les détenteurs d'une langue *authentiquement* t'ai dam m'ont été désignés par l'instituteur principal du village, un T'ai Dam de Nākhām, comme les femmes et les enfants non scolarisés, ce qui dit quelque chose (quoi, c'est à voir) de l'investissement identitaire dont elle est dotée¹.

Le critère distinctif le plus efficace et le plus souvent invoqué pour se distinguer entre T'ai est finalement plus, que la langue elle-même, la configuration rituelle dont celle-ci rend compte : ainsi, dans un village mixte t'ai dam-t'ai yang, les maisonnées se différencient selon qu'elles font *sen hūran* (culte annuel aux ancêtres rendu à une même période de l'année mais à des dates différentes selon les maisons, ancêtres nourris avec de véritables banquets qui durent toute la journée...) et sont t'ai dam, ou font *kintiang* (toutes les maisons rendent le culte aux ancêtres en même temps, les ancêtres se nourrissent de la vapeur du riz en train de cuire...) et sont t'ai yang.

Par ailleurs, aux facteurs linguistiques et rituels se superpose le facteur de la localité. Celui-ci vient à l'occasion réduire à l'unité villageoise le critère de l'appartenance. On est t'ai dam, mais originaire de M̄rang Theng (Viêt Nam) et installé au Laos dans la vallée de la Nām Khām, on est donc « T'ai Nākhām ». À son tour, cette mention de l'importance du référent « localité » appelle un commentaire sur la nature concentrique des appartenances qui délimitent des identités. Nous verrons ainsi les limites d'une appréhension trop définitive et trop précise de diverses unités d'appartenance comme la

¹ Je reviens sur la pertinence de la langue dans la définition de l'identité en introduction au chapitre cinq.

famille mononucléaire, la maison (*hūran*), la lignée (*chūra sāi*¹) qui comprend les consanguins en lignes paternelle et maternelle, le lignage patrilinéaire (parfois désigné par *āī nōng*, « aînés/cadets) et le clan patrilinéaire (*sīng* ou *dam*). La primauté d'un de ces référents sur l'autre varie en fonction de l'âge et de la place de chacun, des relations effectives qui unissent les gens entre eux et des circonstances qui les amènent à se réunir.

3.1. Se marier à Nākhām²

La profondeur de la mémoire généalogique à Nākhām dépasse la fondation du village d'une génération, mais avec, pour celle-ci, très peu de précisions. Cependant, un premier défrichage de cette question (qui reste encore largement à poursuivre) avec mon hôte fait ressortir l'intrication des liens qui unissent entre eux les villageois. « Nous sommes tous cousins » (*pī nōng*, litt. aîné cadet), tranchent d'ailleurs ceux-ci amusés par ma difficulté à mettre à plat la position de chacun dans le réseau des relations de parenté. Parallèlement à cette insistance sur la consanguinité – qui relève peut-être en partie d'une fabrication mythique de l'identité de Nākhām –, il existe aussi un discours sur la nécessité de diversifier les alliances.

Nous verrons dans le chapitre six comment les enfants apprennent à se situer eux-mêmes et à situer leur entourage à travers leurs usages de la terminologie de parenté et les pratiques qui créent le sens d'être relié à ses proches (ce que J. Carsten nomme *relatedness*).

Je propose cependant de m'arrêter ici sur les règles de mariage et sur la manière dont elles sont appliquées ou transgressées afin d'ouvrir quelques pistes sur les formes et les enjeux de ce double mouvement d'identification (se marier entre soi) et de diversification (se marier ailleurs) qui apparaît si souvent dans les propos de mes interlocuteurs.

¹ Le mot *chūra* signifie « espèce, variété » (Baccam Don *et al.*, 1989, p. 49) et est utilisé pour parler des semis, *sāi* signifie « corde, ligne, fil » (*ibid.* p. 52).

² On pourra se référer aux schémas terminologiques figurant en annexe IV. Ceux-ci ne seront cependant discutés que dans le troisième volet de cette thèse.

Leur propre père, leur propre mère, bien avant, au temps passé, ont mangé là chez les donneurs de femme (*lūng tā*¹) pendant de nombreuses années.

Le riz était abondant, il n'y avait pas de conflit, pas de paroles de colère.

La maison du grand-père paternel² était pauvre en biens et en personnes, il n'y avait personne pour découper l'étoffe et en recouvrir la chair, il n'y avait personne pour couper une chemise à se mettre sur le corps, il n'y avait personne pour puiser l'eau de la réserve, personne pour couper le bois à mettre entre les pierres du foyer, personne pour mouler les poignées de riz, personne pour éventer le riz chaud, personne pour faire barrage aux agitations et faire le cœur paisible et tiède comme l'eau d'un lac.

Alors on a pu aller demander au *lūng tā*, au *lūng tā* aimé, de les renvoyer pour prendre soin (*liang*) du grand-père paternel.

On chercha un jour faste pour se préparer à trouver de l'alcool et un cochon et pour prévenir les ancêtres sur l'autel.

Il reste à donner les bracelets³ au *lūng*, au *tā* tant aimé qui les enverra élever le grand-père et la grand-mère paternels. Ils pourront alors construire une petite maison accrochée au flanc de celle du *lūng tā*, la chance (*bun*) sera immense, la chance les recouvrira : la bru aura une petite pousse de canne à sucre dans le corps, dans le ventre, dans le petit ventre.

Cette citation est extraite du texte rituel évoqué en préambule. Dans la version confiée par Aī Loun, il s'agit là de ses premiers mots. En réalité, l'ouverture des « Dits de l'entremetteur » varie en fonction de l'étape du mariage au cours de laquelle ils sont prononcés. Nous sommes, avec cette version, arrivés à la troisième et dernière étape du mariage (*song pae*), celle qui voit le couple quitter la maison du père de l'épouse pour rejoindre celle du père de l'époux. Je reviens ci-après sur le déroulement du mariage et sur la question de la résidence.

Centrale dans cette citation et au cœur du sujet de cette thèse est la mention de l'enfant que porte la jeune femme car, comme nous pourrions le voir plus loin à travers les stratégies mises en œuvre pour contrer une éventuelle infertilité ou incapacité à élever les enfants⁴, un mariage sans enfant est inenvisageable. L'enfant, et plus précisément l'enfant mâle, constitue le nœud d'enjeux qui concernent aussi bien des personnes que des groupes : c'est lui qui succède à ses parents en tant que chef d'une maisonnée (*chao*

¹ Nous verrons plus bas qui sont exactement les *lūng tā*. En attendant, précisons simplement que les expressions *lūng tā* et *phā tā* servent à désigner les membres masculins des patrilignées des femmes (de la fille, de l'épouse, de la mère, de la mère de la mère, etc.).

² La bru appelle le père de son époux de la même manière que le feraient ses enfants (on dit d'ailleurs qu'elle le nomme « avec ses enfants »), c'est-à-dire *pū*, grand-père paternel. De même, la mère de son époux est *yā*, grand-mère maternelle.

³ Les bracelets d'argent font partie des prestations matrimoniales.

⁴ Voir *infra*, chapitre cinq.

hīran), qui prendra donc soin d’eux durant leur vieillesse, et qui, à leur mort, leur rendra un culte ainsi qu’aux autres ancêtres de la patrilignée. La naissance d’une fille reste cependant désirée, tant pour l’aide que celle-ci apporte en grandissant, qui diffère de celle des garçons, que pour le capital qu’elle apporte à ses parents en se mariant, lequel permettra de marier des fils, ou des petits-fils, et de se procurer une bru. Avoir de nombreux enfants faisait partie de l’horizon des villageois t’ai dam encore à la génération dernière : il fallait d’une part s’assurer une descendance envers et contre une mortalité infantile très élevée et, d’autre part, constituer à travers cette descendance une réserve de richesses (en biens comme en personnes) qui pourrait être mobilisée pour l’organisation de funérailles somptuaires seules à même d’assurer l’ascension des principes vitaux des parents morts dans les villages célestes¹. Aujourd’hui, la tendance est à une nette réduction du nombre d’enfants. Les jeunes couples expriment le souhait d’avoir au moins un garçon et une fille, et en tout état de cause de ne pas avoir au-delà de quatre enfants. C’est d’ailleurs ce qu’on observe au niveau des parents d’enfants pas encore en âge de se marier, qui ont pour la plupart adopté les méthodes de contraception (pilule ou injection mensuelle) mises à leur disposition par les politiques de planning familial. Les conséquences de la réduction de la taille des familles mononucléaires sont encore difficiles à évaluer, mais elles s’inscrivent dans le cadre de changements plus généraux qui affectent l’organisation sociale et économique du village.

Comment se marie-t-on à Nākhām ?

« Aucune femme ne veut se marier à Nākhām, même un oiseau ne choisirait pas un arbre de notre village pour venir y chanter. »

J’ai noté plus haut l’importance qu’accordent les villageois à la place de l’endogamie dans le développement historique de Nākhām. L’autodéfinition de l’identité ethnique de ce village va dans le même sens : il s’agirait là du village le plus exclusivement t’ai dam du district.

La position isolée et difficilement accessible de Nākhām est invoquée par les villageois pour expliquer le fait que beaucoup de mariages se nouent au sein du village. Il est vrai que Nākhām n’est pas immédiatement accessible de la route et que les villages les plus proches géographiquement sont kh’mu, hmong, lantene et akha². Or, les villageois se

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 2.2.

² Les Kh’mu appartiennent à la famille ethnolinguistique austro-asiatique, les Hmong et les Lantene sont des Miao-Yao (aussi appelés Hmong-Mien), et les Akha des Tibéto-Birmans.

décrivent comme réticents à épouser des non-T'ai. Un tour des maisons ne révèle que trois mariages ayant uni un homme kh'mu à une femme t'ai dam, alors que les mariages entre T'ai Dam et T'ai Yang, c'est-à-dire entre deux groupes t'ai qui se considèrent proches mais distincts aussi bien en termes linguistiques qu'en ce qui concerne leurs pratiques rituelles, sont à peine plus nombreux : deux hommes t'ai yang ont pris une épouse à Nākhām et s'y sont installés, alors que deux hommes t'ai dam de Nākhām ont épousé une T'ai Yang. Les maisonnées kh'mu comme les maisonnées t'ai yang sont toutes de fondation récente, la deuxième génération étant seulement aujourd'hui en âge de se marier et d'avoir des enfants¹. Un seul mariage entre un homme t'ai dam et une femme kh'mu a été mentionné, et ce dans un contexte où il s'agissait de souligner sa rareté : un homme de la génération du père de Aī Loun, souffrant d'une hypertrophie des testicules, aurait épousé une femme kh'mu d'un village voisin. L'homme qui m'a raconté cette histoire, Tyua, a mentionné que les membres du clan patrilinéaire Kwāng, auquel il appartient lui-même, ressemblent aux Kh'mu : comme eux, ils ont la peau noire (*dam*). Cette teinte de peau leur vaudrait d'ailleurs de pratiquer l'interdit de manger la viande des poulets à peau noire. On dit, ajoute-t-il contredisant les propos de Houn et les écrits de Lafont², que les hommes Kwāng peuvent épouser des femmes kh'mu, mais cela ne se fait pas en réalité. Dans leur contradiction, les paroles de Tyua attirent l'attention sur la dimension construite et idéologique de l'identité ethnique et sur la difficulté de concilier dans un même discours plusieurs niveaux de réalité a priori inconciliables : ici le dosage du semblable et de l'unique dans la construction de soi. Les données statistiques qui suivent doivent être lues avec en tête la notion qu'il peut y avoir un décalage entre la manière dont on se présente et ce dont on est en réalité fait, la première proposition pouvant avoir été transmise non seulement à l'ethnologue, mais aussi à leurs enfants par les générations précédentes.

L'analyse des mariages de cent trente-cinq individus (tous les hommes et femmes en âge d'être mariés et toujours vivants) montre que seuls 18,5 % d'entre eux se sont mariés à l'extérieur du village (voir ci-contre, tableau IV-1). Le nombre de femmes parties se marier à l'extérieur excède légèrement celui des hommes ayant pris une épouse dans un autre village (21 % pour 16,4 %). La plupart des mariages, hommes et femmes confondus, sont réalisés avec des T'ai Dam des villages de Namo Neua, district de Namo,

¹ Ainsi que l'indique un dernier terrain effectué en 2007, la tendance est à une augmentation de ces mariages « interethniques », avec toujours une préférence pour des conjoints t'ai yang ou kh'mu.

² Voir *supra*, note 4, p. 186.

et de quelques villages de la plaine de Namtha. D'une manière générale, les mariages à l'extérieur suivent les réseaux de la parenté, ainsi voit-on trois sœurs se marier à Namtha dans des villages voisins, ou encore un fils prendre son épouse dans le village d'où provenait sa mère. Les villageois évoquent aussi des visites que feraient à Nākhām des groupes de jeunes hommes d'autres villages t'ai en quête d'épouses. Il existe quelques cas, non recensés dans mes calculs, d'hommes qui, ayant pris une épouse à Namtha, furent contraint de partir s'y installer devant les difficultés de leur épouse à s'adapter à la vie isolée de Nākhām. Cette tendance de Nākhām à l'endogamie villageoise révèle, si l'on s'attache à comprendre la manière dont les mariages se sont décidés et formés, beaucoup plus l'importance des stratégies matrimoniales que l'influence d'une situation géographique défavorable.

Il existe chez les T'ai Dam de Nākhām une règle négative et un type de mariage valorisé. Cependant, des considérations particulières amènent fréquemment les villageois à réaliser d'autres types de mariage que celui-ci et plus rarement à transgresser la règle négative. Les mariages les plus respectueux de la tradition t'ai dam (*thuk hit khong*, « juste [selon la] tradition », *tham hit*, *tham khong* « quand on interroge la tradition ») sont ceux qui renouvellent dans le même sens une première union entre deux personnes de deux patrilignages distincts¹. Il est particulièrement « beau (*gnām*) » que les hommes d'un lignage aillent chercher leurs épouses dans un autre et même lignage, mais rien n'interdit de prendre son épouse dans un lignage différent. On ne peut donc parler ni de mariage préférentiel ni d'échange généralisé. Ce que l'on retrouve effectivement, en revanche, ce sont des séquences, plus ou moins rapprochées dans le temps, où deux patrilignages reproduisent un même type d'union.

¹ Je ne mentionne pas dans cette partie sur le mariage l'importance de la relation aîné/cadet qui, comme dans les autres groupes t'ai, est une dimension importante de la parenté. Un des villageois m'a signalé qu'il existait une règle selon laquelle un homme ne pouvait épouser une femme d'une maison aînée, sachant que « les enfants d'aînés sont des aînés », nonobstant l'âge relatif des individus. Je n'ai pu cependant confirmer la prégnance de cette règle ni par l'observation des mariages ni à travers la majorité des discours. Il reste cependant vrai qu'en général un homme épouse sa cadette en âge, et que l'épouse est considérée dans tous les cas de figure à la fois comme inférieure (*tam*) et comme cadette (*nōng*).

	Lo			Kwang			Thong			Lo Kam			Vi			Total H	Total H %	Total F	Total F %	Total
	28 H	25 F	13 F	22 H	13 H	13 F	14 H	9 H	9 F	7 H	12 F	2 H	3 F	2 H	3 F	73		62		135
Ont pris leurs époux(es)	2	0	0	1	1	1	2	0	0	2	1	0	0	0	0	6	8,20%	2	3,20%	8
Dans le district de Namou	1	0	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2,70%	1	1,60%	3
Avec des Tai Yang de Namou	2	6	1	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	4	5,50%	7	11,30%	11
À Namtha	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0%	2	3,20%	2
Avec des Khmu	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0%	1	1,60%	1
Autres étrangers	5	9	2	2	2	2	3	0	0	2	2	0	0	0	0	12		13		25
TOTAL	17,85%	36%	9%	15,40%	21,42%	0%	28,57%	16,60%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%					
Total en %	26,40%	11,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	21,40%	16,40%				
Total H&F en %																16,40%			21%	18,50%

Tableau IV-1 Statistiques établies pour les mariages recensés en 2000

Les T'ai Dam résument en disant : « la fille est l'enfant des *lung tā*, le garçon est l'enfant des *nyingsao* », où les *lung tā*¹ sont les membres de la lignée patrilinéaire d'origine de l'épouse, mais aussi de celle de la mère, de la grand-mère maternelle (etc.), c'est-à-dire tous ceux qui nous ont donné des femmes, et les *nyingsao*², la parenté des sœurs, c'est-à-dire les membres des patrilignages de ceux qui nous ont pris des femmes (les époux de sœurs, frères d'époux de sœurs, fils de sœurs, etc.). Ce type d'union pourrait se concrétiser dans le mariage avec une cousine croisée matrilatérale³. D'ailleurs, la première phrase des « Dits de l'entremetteur » le suggère : les parents du jeune couple dont il est question ont eux-mêmes vécu (« mangé pendant de nombreuses années ») ici, chez ce même *lung tā*. Autrement dit, la mère du nouveau marié provient idéalement de la même patrilignée que la jeune épousée (Schéma IV-1) et son père a servi comme gendre dans la même maison où va servir son fils. Cependant, dans les faits, quand elle existe, la connexion est souvent plus éloignée (soit verticalement, soit horizontalement), ce qui importe étant finalement de faire circuler les femmes dans le même sens.

La faible quantité de mariages avec une cousine croisée matrilatérale au premier degré s'explique par d'autres préférences : diversifier les réseaux d'alliance et ne pas épouser de trop proches parents : en raison d'un mode de résidence initialement uxori-local, les cousins croisés au premier degré ont des chances d'avoir été élevés, au moins durant quelques années, dans la même maison et développent en conséquence des sentiments de timidité (*nā āi*) les uns envers les autres. Cet évitement du mariage entre trop proches comme la nécessité de varier les réseaux se donnent à voir dans l'opprobre qui frappe le mariage qui verrait deux frères épouser deux sœurs. Bien que le sens du mariage soit dans ce cas respecté, les ancêtres sanctionnent ces unions : « Que faites-vous donc à aller puiser de l'eau dans un même seau et à la verser dans la même marmite ? » sont-ils censés s'exclamer avant de lancer l'infortune sur la maisonnée.

¹ Le terme *lung* désigne le frère aîné aussi bien du père que de la mère d'ego, et, celui-ci marié, son propre frère aîné. *Lung tā* est un terme de référence qui désigne *stricto sensu* le frère aîné de l'épouse, mais dont l'usage est élargi à tous les parents masculins du côté de l'épouse (de la mère, de la grand-mère) y compris au père de l'épouse pour lequel le terme de référence exact est *phā tā*. Les termes d'adresse pour les parents de l'épouse sont ceux utilisés par les enfants du couple (voir schémas terminologiques en annexe IV).

² *Nying* et *sao* signifient tous deux « filles ».

³ Il faut noter que la terminologie elle-même n'indique pas l'existence de ce mariage préférentiel. La cousine croisée matrilatérale est, comme la cousine croisée patrilatérale, une sœur aînée ou cadette. La position aînée ou cadette ne dépend pas de l'âge relatif des individus, mais de leur position dans la lignée : « les enfants d'aînés sont des aînés, les enfants de cadets sont des cadets ». Les termes de référence pour le père et la mère d'une épouse (*phā tā*, *mā nāi*) ne sont pas ceux par lesquels un homme désigne le frère de sa mère et son épouse.

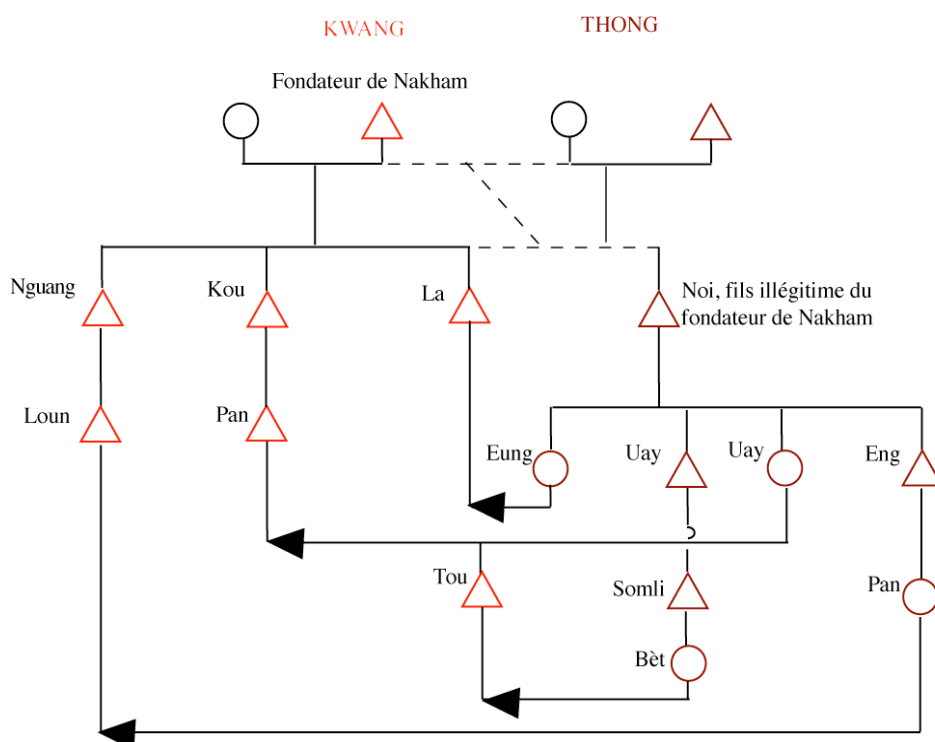


Schéma IV-1 Mariages répétés de femmes Thong dans le patrilineage Kwāng

Si le type de mariage décrit ci-dessus ne constitue qu'une modalité valorisée parmi d'autres, il existe bien un interdit strict régissant la situation inverse, c'est-à-dire le mariage entre un fils de *lung tā* et une fille de *nyingsao* (échange restreint) (Schéma IV-2). Cependant, alors que nous avons vu que le père et les frères de l'épouse comme le père et les frères de la mère, de la grand-mère, etc., sont des *lung tā*, et que, par ailleurs, plus loin on remonte dans les générations antérieures, plus les *lung tā* sont considérés comme grands et puissants, l'interdit n'a de profondeur générationnelle que dans la mesure où toutes les unions précédentes ont suivi la même direction. Un homme ne peut en principe absolument pas épouser la fille d'une sœur de son père (une cousine croisée patrilatérale) car celle-ci circulerait alors en sens inverse à celui emprunté par sa mère et reviendrait dans sa maison d'origine, mais rien ne s'oppose à ce qu'il se marie avec la fille de la fille de la sœur de son père si cette dernière n'a pas renouvelé l'union de sa mère mais a épousé un homme d'un troisième patrilineage (Schéma III-3).

Il existe des cas, rares, où l'interdit de mariage est rompu, nonobstant l'offense que cela représente vis-à-vis des ancêtres et les risques que cela fait encourir aux transgresseurs. L'aspect radical de cette transgression est atténué par certains villageois

qui, comme Aī Loun, se contentent de dire que certes la tradition l'interdit, mais que « si les jeunes gens s'aiment vraiment (*sic*) » cela reste possible à condition de se plier aux rituels de conjuration idoines. Ceux-ci consistent à faire manger les jeunes gens, le jour de leurs noces, dans l'auge des chiens, animaux incestueux par excellence, puis à monter chez les parents de la fille la viande du buffle ou de la vache sacrifiés par la famille du garçon dans le sens inverse à celui qu'elle emprunte d'habitude, autrement dit, le derrière en premier. D'autres villageois, moins charitables, notent quant à eux que cette union est trop mauvaise pour que même ces rites conjuratoires puissent en annuler les conséquences morbides et me signalent que nombreux sont ceux qui pensent, sans le dire, que le mariage du fils de Houn avec sa cousine croisée patrilatérale (Schéma IV-2) est à l'origine de la mort de ce dernier.

Le cas de Houn et Am, mariage prohibé et relations entre alliés

Les maisons de Houn et de Am, voisines, se trouvent l'une derrière l'autre. Du vivant de Houn, les deux hommes aimaient à rappeler qu'ils avaient été les premiers à investir, en 1971, le terrain qui constitue aujourd'hui le deuxième quartier de Nākhām. Suite à la mort de trois de ses enfants, Houn avait consulté un devin qui avait attribué la cause de ces morts précoces à un mauvais emplacement de la maison. Houn avait alors demandé à Am s'il voulait bien l'accompagner sur ce nouvel espace. Ils avaient brûlé et défriché, comme on le fait pour les *hai* (essarts), ce qui n'était alors qu'un morceau de forêt. Ils y avaient d'abord bâti chacun une petite maison sommaire puis, au même endroit, les grandes maisons qui sont encore là aujourd'hui.

Tous deux membres du clan patrilinéaire Lō, Houn et Am, qui ne se connaissent pas d'ancêtre commun, n'appartiennent pas à un même patrilignage. Il sont en revanche liés par l'alliance. L'épouse de Am, aujourd'hui décédée, était une sœur cadette de Houn, le patrilignage de Houn assumant dès lors la position de « donneur de femmes » par rapport à celui de Am, ce que les T'ai Dam expriment par l'appellation collective *phq̄ tā lung tā*. Or, à la génération suivante, un des fils de Houn, Loun, avait épousé Tou, une fille de Am et sa cousine croisée patrilatérale, rompant ainsi l'interdit de mariage. Tou était donc « revenue » dans la maison d'où sa mère était issue et Am assumait maintenant la position de *phq̄ tā lung tā* pour le patrilignage de Houn.

Ni *phq̄ tā* ni *lung tā* ne sont des termes d'adresse, leur usage est réservé à la désignation d'un certain type de relation : « c'est son *phq̄ tā (lung tā)* », et ce plus particulièrement dans un contexte rituel. La position réciproque est exprimée par le terme

nyingsao, mais aussi par l'usage d'un terme le plus souvent utilisé en position suffixale, *kh̄rai*. Le plus souvent, *kh̄rai* ne désigne pas un individu particulier, mais une position.

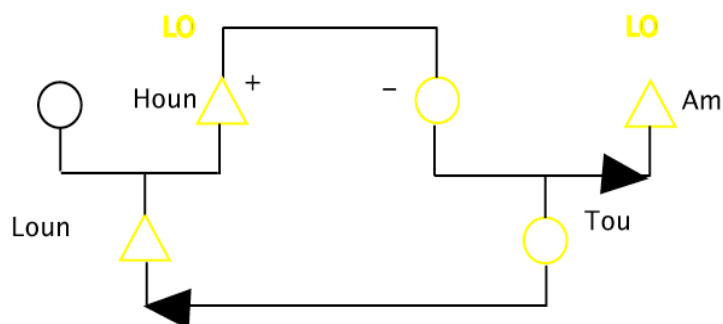


Schéma IV-2 Mariage prohibé

Une fille mariée, bien qu'on ne l'appelle pas ainsi, est *kh̄rai* au même titre qu'un gendre, il s'agit dans ce cas d'un terme de référence dont l'usage est, là encore, limité au contexte rituel. En revanche, appliqué à l'époux d'une fille, *kh̄rai* est aussi bien un terme d'adresse qu'un terme de référence (voir tableau terminologique en annexe) dont j'ai noté en passant qu'il s'étend aux collatéraux. La même chose peut-être dite du terme *pae*, par lequel on désigne aussi bien une belle-fille que les sœurs de celle-ci, une belle-sœur, que ses sœurs. Cependant, les *kh̄rai* existent en tant que groupe de manière beaucoup plus prégnante que les *pae*. Ce groupe prend forme en particulier à l'occasion des rites funéraires.

Lors de la mort de Houn, Am était son plus ancien « preneur de femme » vivant, position exprimée en t'ai dam par l'expression *kh̄rai kok*, où *kok* signifie « aîné », mais aussi les racines (d'un arbre, de la chevelure) ou la base (d'une articulation, d'une surface comme la terrasse). Or, lors de la cérémonie funéraire, ce sont dix de ses « preneurs de femmes », cinq hommes et cinq femmes (des filles ou des filles de filles), qui sont au service du mort. Aucun d'entre eux ne doit vivre sous le toit du défunt et, en conséquence, ils ne sont pas nécessairement ses gendres et ses filles ou petites-filles. Le rapport d'alliance peut être plus lointain, voire même plus dilué : pour Houn, deux époux

de sœurs de la veuve servaient comme *khūrai*. Le *khūrai kok*, se distingue de tous les autres par une position qui est plus celle d'officiant que celle de serviteur. Les villageois me disaient ainsi de Am, au cours des funérailles de Houn, qu'il en était le « maître », *chao*.

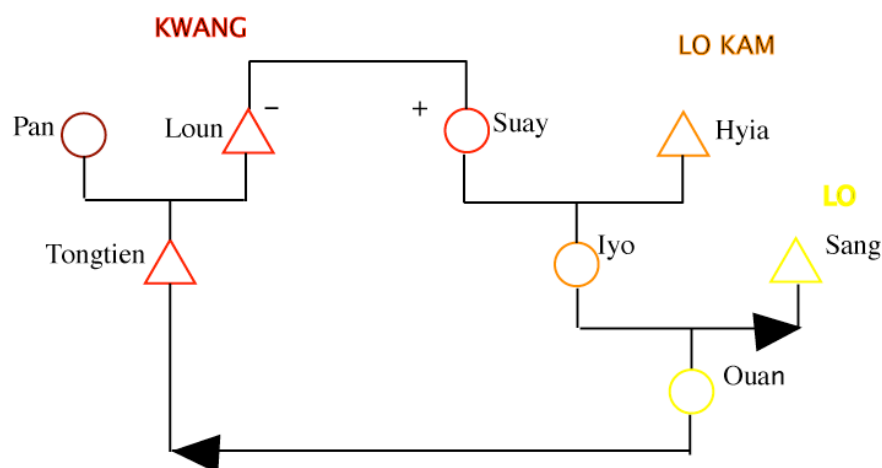


Schéma IV-3 Mariage possible, car si Hyia est bien *phq tā* de Ouan, celle-ci est sortie du patrilignage Lō K'am.

Les préparatifs des funérailles d'un notable sont, à la mesure de l'honneur qu'on veut rendre au mort, somptueux. La communauté villageoise dans son ensemble est sollicitée, aussi bien pour la main-d'œuvre que pour des dons en paddy, en poulets et en kips. Cependant, la collaboration la plus significative est celle qui associe les « preneurs de femmes » ou les *nyingsao* et les descendants en ligne patrilinéaire du mort. Les fils et les petits-fils sont notamment très présents aux côtés de la veuve à toutes les étapes des funérailles. Mais il existe un personnage qui fait véritablement pendant aux *nyingsao*, et en particulier au *khūrai kok*, c'est le représentant du clan patrilinéaire du mort. On le désigne à cette occasion par son nom de clan, en l'occurrence, Sing Lō, ou encore par l'expression « tête noire », *hua dam*, car il ne porte pas le deuil du mort et n'a donc pas couvert sa tête d'une capuche blanche. Ce personnage est lui aussi considéré comme un

meneur (*pen hua nā, pen nāi*) et il est choisi pour son savoir-faire rituel. À l'occasion des funérailles de Houn, c'est Aī Sang qui jouait ce rôle.

Plusieurs textes anciens, mais aussi des sources récentes traitant des funérailles chez les T'ai semblent accorder à des spécialistes rituels et aux fils du mort des devoirs et des prérogatives qui se situent ici du côté des « preneurs de femmes »¹. Dans ce village particulier de Nākhām où les spécialistes rituels sont peu nombreux², l'allié aîné (*khūrai kok*) en est-il venu à remplacer le spécialiste rituel dans certaines des fonctions qui lui étaient autrefois dévolues ? Ni au cours d'entretiens concernant la mort et les funérailles, ni au cours des funérailles auxquelles j'ai assisté, il n'a été fait mention du rôle de ce spécialiste. Par contre, celui des *khūrai* m'a toujours été signalé, il est également mentionné par Rakpong (2000) et par Gittinger (2004) qui ont tous deux travaillé avec des T'ai Dam de Namtha. Le court texte d'André Boutin (1938) sur les T'ai Dāng évoque également certains services devant être rendus par le gendre au cours des funérailles. Cependant, ce dernier se fait remplacer par un habitant du village qu'on appelle l'« Annamite ». On voit là redoublé le procès de substitution qui pourrait bien, au moins en partie, sous-tendre le recours aux services de cette catégorie d'alliés que sont les « preneurs de femmes ». Dans le cas des T'ai Dāng décrits par Boutin, un homme qui reçoit un surnom le renvoyant à l'extérieur de la communauté villageoise et même de la communauté t'ai, « l'Annamite », remplace un étranger beaucoup plus proche, qui est souvent même, en fait, un parent, le gendre³. Dans le cas des T'ai Dam de Nākhām, les *khūrai* remplissent, le temps des funérailles d'un de leurs « donneurs » de femmes, les

¹ Abadie (1924 : 51) mentionne le rôle du « prêtre », *p'u-tao*, comme maître de cérémonie et non le *krūrai kok* dont il n'est fait aucune mention ; semblablement, Diguët (1908, p. 88 *sqq*) signale le rôle du *ông mo*, qu'il qualifie de sorcier, comme maître de cérémonie ; La Jonquière (1906, p. 163) reprend Diguët ; chez Bourlet (1913), l'officiant est le « *mómo* (devin, sorcier) » ; Maspéro (1950/71, p. 272 *sqq*) fait mention d'un « sorcier », Vo Thi Thūong (2002, p. 183) cite un officiant spécialiste des rituels funéraires, le *mo*. Archaimbault (1963/73, p. 163 *sqq*) évoque à plusieurs reprises le rôle d'un membre âgé de la parenté dans les funérailles lao.

² Il n'y a plus à Nakham de *mā mqt*, officiant spécialisé dans les rituels prophylactiques ou de guérison rappelant fortement les rituels chamaniques. Une *mā mqt*, équivalent féminin du *mā mqt*, exerce encore, mais, de son propre aveu, ses connaissances ne sont pas très étendues et les villageois font plus souvent appel à un *mā mqt* d'un village voisin. Il y a toujours au village plusieurs devins, des femmes qui « font bouger la chemise » (*yuang sū'a*) et des hommes qui « roulent l'œuf » (*kra sai*). Certaines personnes sont réputées pour leur savoir rituel mais ne portent aucun titre. C'est le cas de Aī Loun, qui a refusé d'hériter du *phī mod*, esprit auxiliaire de son père. Je n'ai jamais entendu parler, ni à Nakham ni dans les autres villages visités, de spécialiste des rites funéraires.

³ A. Boutin (1938, p. 66) mentionne l'existence d'un officiant spécialisé dans les cérémonies funéraires, le *Mo-xung-Cun-Thay*, mais, p. 73, il évoque le rôle du gendre : « Ce buffle (sacrifié au mort) devait être mis à mort par le gendre du *de cuius*, mais il se fait toujours remplacer par un habitant du village que l'on appelle, sans que l'on sache pourquoi, "l'Annamite". »

fonctions les plus dangereuses, ils côtoient au plus près le mort, mais aussi le cimetière, lieu d'élection de *phī* particulièrement malfaisants. Ils en ressortent souillés et, à l'issue des funérailles, ils doivent se purifier. Leurs services reçoivent rétribution, mais la séquence rituelle du paiement des *khīrai* par Sing Lō simule une animosité entre les deux parties. De plus, les funérailles se soldent par un épisode rituel (*sap khīrai*), dont la mise en scène est particulièrement violente qui voit les *khīrai* chassés, mais pour quelques heures seulement, sans vergogne de la maison du mort. L'animosité feinte à l'égard des *khīrai* lors de leur rétribution et de leur expulsion, de même que le recours à un paiement, vient souligner momentanément la composante étrangère, extérieure de ce rôle. Celle-ci n'est pas, dans la plupart des cas, réelle, au sens où, à Nākhām tout au moins, même si l'exogamie de lignage patrilinéaire est plus ou moins respectée, l'endogamie villageoise prévaut et une grande partie des mariages se font entre parents consanguins. À d'autres moments, d'ailleurs, c'est plutôt la consubstantialité entre le gendre et son beau-père qui est mise en avant ainsi que l'exprime ce passage des « Dits de l'entremetteur » qui renvoie au moment où le gendre part pour vivre et travailler chez son beau-père plusieurs années durant :

**J'entre dans le ventre, je demande à être votre foi
 Les yeux fermés, je demande à être votre fils
 Aux rizières, je demande à labourer
 Aux essarts, je demande à désherber
 Lūng tā, guide ton fils**

Il faut également noter que la terminologie d'adresse privilégiée, là où c'est possible, la filiation sur l'alliance. Nous avons vu que *phō tā* et *lung tā*, de même que l'équivalent féminin *mā nāi* ne sont pas utilisés comme termes d'adresse et peu comme termes de référence en dehors du contexte rituel ou d'une mention des obligations rituelles qui lient ces types de parents. Ce sont les termes « père » et « mère » voire « grand-père paternel » et « grand-mère paternelle » (quand le locuteur « nomme avec ses enfants ») qui sont utilisés par un homme ou par une femme mariés pour parler au beau-père et à la belle-mère. Lors des funérailles, il n'y a qu'à ses *khīrai*, en position de débiteurs, mais également dans un rapport d'intimité, que les « donneurs de femmes » peuvent demander semblable prise de risque. Ainsi que l'épisode de l'expulsion des *khīrai* tend à le montrer,

il semble aussi que le service lors des funérailles solde la dette des « preneurs » à l'égard de leurs « donneurs »¹.

Mariages arrangés

La remarque de Aī Loun sur le rôle de l'affection que se portent les jeunes gens dans la formation d'une union demande à être commentée. Questionnés sur la manière dont les mariages se nouent, les villageois répondent d'abord deux choses : il faut que les jeunes gens s'apprécient et que le conjoint visé soit doté des qualités les plus prisées chez une bru et chez un gendre, l'ardeur au travail et les qualités relationnelles. En d'autres termes, un bon conjoint doit aimer et traiter avec une égale affection tous ses cousins (*pī nōng*, « aînés cadets »). Aussi subjective que puisse paraître une telle appréciation, le nombre très important de mariages réalisés entre parents consanguins (37 sur 84 ; 44 %) témoigne de sa valeur opératoire ; en effet, compte tenu des règles de résidence, initialement uxori-locale (pour une période variant de trois à huit ans), mais finalement patri-virilocale, une bonne entente entre le gendre et son beau-père, pour lequel il travaille, mais surtout entre la bru et sa belle-mère détermine en grande partie la sérénité de la maisonnée dans son ensemble.

Mais quand, laissant de côté les grandes questions générales, on se fait raconter l'histoire de mariages spécifiques, on se rend compte que l'opinion des jeunes gens n'est, la plupart du temps, sollicitée que pour valider le choix des parents. Les mariages ne sont pas « forcés », mais ils n'en restent pas moins dans une grande majorité de cas « arrangés ». Une des manières qu'ont cependant les jeunes gens d'imposer leur choix est d'avoir des relations sexuelles prémaritales et de concevoir un enfant. L'issue la plus honorable à ce type de situation, plus courante qu'on ne pourrait l'imaginer à entendre les critiques des villageois, est le mariage. Mais ces jeux entre jeunes gens ne sont pas toujours ainsi prémédités et plus d'un mariage se conclut de cette manière sans que les premiers concernés l'aient véritablement souhaité.

Revenons aux stratégies matrimoniales. J'ai mentionné au début de cette partie que des considérations autres que le respect de la tradition motivaient une grande part des mariages. L'histoire que l'on entend le plus souvent raconter est en relation avec les règles de résidence. En principe, le mariage se fait en trois étapes officielles et quelques

¹ Des données comparables ont été recueillies par Sprenger (2006b) chez les Rmeet (Lamet), suivies d'une conclusion semblable concernant l'issue de la dette unissant les preneurs à leurs donneurs.

négociations officieuses. Tout commence avec une visite de la mère du garçon à celle de la fille. Il s'agit là d'une première demande non officielle, qui se discute entre femmes, mais dont la solennité transparaît dans le ton et le volume de la voix, murmuré et bas, empruntés par les protagonistes. Si cette première visite se révèle fructueuse : la jeune femme, sondée par ses parents, est volontaire, les parents approuvent, on commence les négociations. Celles-ci comportent une face officieuse et une face officielle. Elles sont ouvertement discutées, via les intermédiaires (*phā lām*) de la fille et du garçon (sollicités par les parents des deux côtés de la même manière que la demande officieuse) lors de la première étape du mariage qu'on appelle « envoyer le gendre » (*song khūrai*¹) et qui se déroule dans la maison de la fille. Cependant, les deux parties se sont déjà mis d'accord sous le manteau. Lors de cette première étape du mariage, qui s'apparente à des fiançailles, on fixe la date du « petit mariage » (*kindong nāi*) qui constitue la deuxième étape du mariage et marque le début du séjour du gendre chez les parents de son épouse. À l'issue de cette période se déroulera la troisième étape du mariage qui consiste à « envoyer la bru » (*song pae*), c'est-à-dire à mettre en place le retour du fils, de son épouse et de leurs enfants chez les parents de ce dernier.

Le service du gendre, qui porte le nom de *sin liang* (*sin* peut être traduit par dette, et, dans ce contexte, *liang* par « prendre soin de »²), est une des deux prestations exigées par la famille de la fille, la deuxième étant le prix du lait (*k'ā nam ū*) dont le véritable nom est *khao khān*, littéralement « riz poignet ». La durée théorique du service du gendre qui était autrefois de douze ans a été réduite à huit années, mais dépasse dans les faits rarement trois ans. Ce séjour du gendre est au centre des négociations entre les deux parties, car, s'il constitue un apport bienvenu de force de travail pour la famille de la fille, c'est une perte sèche pour celle du garçon (et cela deviendra d'autant plus vrai que les couples ont de moins en moins d'enfants). Il est possible d'abréger la durée de ce séjour, un paiement en argent remplaçant alors les années manquantes. Mais il arrive aussi que les parents du garçon ne puissent se passer de leur fils même pour quelques années, notamment dans les cas où il est leur seul garçon (du moins, le seul à ne pas avoir quitté la maison ou en âge de travailler les rizières). C'est là qu'entrent en jeu les stratégies matrimoniales évoquées plus haut. On ne peut demander à n'importe qui de se passer d'un gendre, seules certaines circonstances le permettent. Parmi celles-ci il y a les cas de femmes veuves dont le

¹ Dans ce contexte, *khūrai* se réfère bien au gendre.

² Le mot *sin* est absent du lexique t'ai dam-anglais, anglais-t'ai dam de Baccam Don *et al.* On le trouve dans le dictionnaire lao-français de Reinhorn à plusieurs entrées. Hormis « dette », retenons parmi les traductions possibles : « couper, trancher, conclure » (2001, p. 612).

premier mari a déjà servi comme gendre chez ses beaux-parents, de filles-mères qu'aucun homme ayant le choix ne souhaite épouser, ou encore – c'est arrivé une fois – d'une jeune Akha orpheline de père et élevée chez des T'ai Dam du village. On rencontre également plusieurs occurrences de mariages unissant de très proches parents, les enfants de deux frères réels ou classificatoires ou encore un oncle à sa nièce, fille de son frère classificatoire (schéma IV-4 et IV-5). Les brus recrutées de cette manière sont d'ores et déjà considérées comme des filles par les parents de leur époux, et, par ailleurs, seuls les liens qui unissent les membres d'un même patrilignage permettent ce type de sacrifice (je ne connais aucun cas similaire unissant les enfants de deux sœurs).

L'histoire de Aī Tyua, le frère aîné de Aī Loun, est exemplaire de la mise en œuvre de ces stratégies. Aī Tyua est le premier des fils de Aī Nguang et de Mā Nan qui en ont eu trois. En tant qu'aîné, c'est lui qui était appelé à prendre soin de ses parents dans leur vieillesse. Ceux-ci, déjà âgés, souhaitaient trouver rapidement à leur fils une épouse qui viendrait immédiatement vivre chez eux. Mais Tyua se présente lui-même comme un personnage particulier à deux égards.

Premièrement, depuis sa tendre enfance, il a un dégoût prononcé pour la viande, ce qui nécessite qu'on lui prépare des plats spécifiques. En second lieu, c'est un homme dont on a très vite su que son destin était de ne pas engendrer d'enfant. Tyua raconte qu'alors qu'il était encore un petit garçon, son père, en voyage dans la région, avait rencontré un devin lao qui savait lire les lignes de la main. Il avait tenu les propos suivants : « Vous avez trois fils, deux d'entre eux pourront *kīn hāng* (seront pris en charge par un fils à leur vieillesse, *litt.* « manger facile »¹), mais un ne le pourra pas. » Ayant accompagné le père de Tyua à Nākhām, il put ensuite lire les lignes des mains de ses fils. Il désigna le cadet, Kham, comme celui qui ne pourrait « manger facile » (cet homme est en effet mort avant que ses fils n'atteignent l'âge adulte). Quant à Tyua, il lui révéla qu'il serait infertile.

Ces deux caractéristiques de Tyua en faisaient un époux peu éligible, nonobstant la générosité de son cœur et son habileté d'artisan. Des cousins de ses parents entendirent un jour parler d'une jeune femme, mère de deux enfants, qui avait récemment perdu son époux à la guerre. Originnaire d'un village de Phongsaly, elle avait suivi jusqu'à Oudomxay et Namtha son époux, soldat, qui se battait contre les Français au côté du Viêt Nam. Elle avait également sa propre mère à sa charge. Cette femme faisait a priori une épouse idéale pour leur fils. Elle était démunie et donc prête à accepter un époux tel que

¹ Baccam et al. (1989, p. 15) traduisent *kīn hāng* par « live off ».

Tyua, ses futurs beaux-parents acceptaient d'accueillir également sa mère et la question du service du gendre ne se poserait pas, par ailleurs, elle était déjà mère de deux enfants. Cependant, bien qu'un des enfants ait été un garçon, Tyua et son épouse adoptèrent Tuy, le nourrisson du frère cadet de Tyua dont l'épouse était morte en couches (schéma III-5). L'enfant adopté serait plus légitimement à même de rendre un culte à Tyua que Kamhac, le fils de son épouse, membre du patrilignage de son père de naissance. Quand Tuy, qui était beaucoup plus jeune que Kamhac, se maria, ses parents adoptifs lui suggérèrent de construire rapidement sa propre maison et d'y emménager avec eux. Les enfants de son frère aîné étaient, à cette date, déjà capables de trouver de quoi manger par eux-mêmes, ce qui marque une étape importante de l'enfance. L'épouse de Tuy fut choisie par ses parents parmi les filles de Phan, un frère classificatoire de Tyua (fils d'un frère de son père). La proximité des deux frères classificatoires rendait possible une réduction conséquente du séjour du gendre, car entre frères, entre personnes partageant les mêmes ancêtres, prévaut une véritable solidarité. De plus, Tyua était attentif à se procurer une bru indulgente qui ne s'impatierait pas de ses particularités. En choisissant Peng, il faisait venir chez lui non pas une étrangère, qui devrait accepter les contraintes de la place de bru dans une maison où elle n'avait pas de connexions, mais une nièce (*lān*) qui occuperait immédiatement la place d'une fille.

Les mariages au sein de la patrilignée se révèlent finalement relativement fréquents à Nākhām. La plupart résultent d'une nécessité de s'agréger une bru sans se défaire d'un fils. Le discours sur ces mariages est que, s'ils présentent le désavantage de ne pas élargir les réseaux, l'endogamie de lignage n'est cependant pas un interdit¹. Je n'ai pas relevé de discours concernant les stratégies foncières qui pourraient elles aussi expliquer ces mariages au sein de la patrilignée, cette question devra donc être examinée ultérieurement par le biais d'un travail sur le partage de la terre et les modes de coopération mis en œuvre pour la travailler.

Comme dans tout autre type de mariage, un mariage au sein d'un même patrilignage renforce des liens existants tout en en créant de nouveaux : ceux qui unissent les « donneurs » aux « preneurs » de femmes. Or les relations *lung tā/nyingsao* telles qu'elles sont observables à Nākhām sont assez conformes aux systèmes patrilinéaires et

¹ Selon Lafont (1955, p. 803), trois générations avant son enquête de terrain les mariages entre personnes appartenant au même clan patrilinéaire (*sīng*) auraient été interdits. Vo, Thi Thüng (2002, p. 99) note quant à elle que chez les T'ai Daeng de Mai Chau cet interdit de mariage dans un même clan prévaut encore. Elle précise toutefois que cela ne vaut que pour les familles *ai-nong* (aînés-cadets), c'est-à-dire les lignages patrilinéaires pour lesquels on peut retracer une relation à un ancêtre commun.

patrilocaux de sociétés du sud de l'Inde décrits par exemple par Louis Dumont (1975, pp. 86-87) et par Leach (1972, pp. 101-113 ; 164-167) au sujet des Katchin de Birmanie. Sans rentrer dans les détails, il faut souligner ici l'asymétrie de la relation¹. Ceux qui ont donné une femme sont statutairement supérieurs à ceux qui leur en ont pris, comme le souligne le proverbe fréquemment entendu à Nākhām : « La pépinière est plus grande que la rizière, le *lung tā* est plus grand que le ciel² », alors que Cầm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 99-103) citent les proverbes suivants : « Le frère aîné de la femme est le ciel ; son frère cadet est le *thān* (divinité céleste³) », ou encore : « Le pouvoir du feu est supérieur au pouvoir du ciel, le pouvoir du frère cadet de l'épouse est supérieur à celui du mari de la sœur aînée⁴ ». Ce respect est d'autant plus grand que la relation « donneur/preneur » est ancienne, ainsi considère-t-on dans l'absolu plus forte la relation qui nous unit, par exemple, aux membres de la patrilignée d'une grand-mère paternelle qu'aux membres de la patrilignée d'une épouse ou de l'épouse d'un fils. En revanche, au quotidien, dans la relation vécue, les « donneurs » les plus récents sont aussi les plus

¹ Cầm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 101) s'attardent longuement sur le rôle des *phq̄ tā/lung tā* et sur leur supériorité. Ils notent, entre autres, qu'ils se doivent de protéger les droits de l'épouse. En cas de conflit dans le couple, et si les tentatives de négociation entre les deux parties ont échoué, c'est la « loi du *lung tā* » qui prévaut, quels que soient les torts de l'épouse. Et dans tout conflit, quels qu'en soient les termes, l'époux et les représentants de sa patrilignée sont tenus de présenter, « pour le culte de l'âme de sa femme, de sa mère et du *lung tā* », des offrandes de cochon et d'alcool de riz (*ibid.*).

La position prééminente des « donneurs » est également illustrée par l'emprise autant morale que physique qu'ils exercent sur les « preneurs ». Ainsi, dans le cas d'échange d'insultes entre « preneurs » et « donneurs » de femmes, ce sont toujours les « preneurs » qui en subissent les conséquences néfastes : les insultes qu'ils profèrent se retournent contre eux, alors que celles qui viennent des « donneurs » sont systématiquement efficaces. Le prix à payer va d'une série de malheurs qui s'abattent sur la maisonnée à la disparition totale de la famille (*ibid.*, p. 100). Ce pouvoir potentiellement funeste des « donneurs » est le revers d'une qualité intrinsèque, qui, me semble-t-il, définit au mieux la place qu'ils occupent dans la société t'ai dam et le rôle fondamental qu'ils y jouent. En effet, les donneurs de femmes sont les pourvoyeurs de fécondité : le couple nouvellement marié en attend les « bonnes semences », les « bourgeons et les pousses ». Rituellement, le jour où le *lung tā* envoie sa fille vivre chez les parents de son époux, il prépare des offrandes pour les ancêtres de la patrilignée de ces derniers. Celles-ci comportent du paddy, des graines de coton et de fruits, mais aussi des animaux femelles : truie, poules, bufflonnes. Et ce qui relève des semences, ajoutent les auteurs, ne peut être inversé. Cela vaut aussi bien pour les offrandes de ce type qui, si elles étaient faites par les *nying sao* (« preneurs de femmes ») en direction de leurs *lung tā*, attireraient la déchéance sur les premiers, que pour les femmes elles-mêmes, qui ne peuvent circuler dans les deux directions (*ibid.*, p. 100 ; 102), d'où le caractère idéalement à sens unique de l'alliance.

² *Lung tā nyae kwā fā, tākā nyae kwā nā.*

³ *Pī lung tā fā, nq̄ng nā thān.*

⁴ *Fāp fai lư̄n fāp fā ; fāp nq̄ng nā lư̄n fāp pī kr̄tai .*

proches, ceux que l'on fréquente le plus, ceux avec lesquels on échange le plus¹. De sorte que l'avis des *phō tā/lung tā* les plus proches est sollicité pour tous les événements de la vie du couple et de ses enfants : maladie, conflit, mariage, ou encore décision de poursuivre des études à la ville.

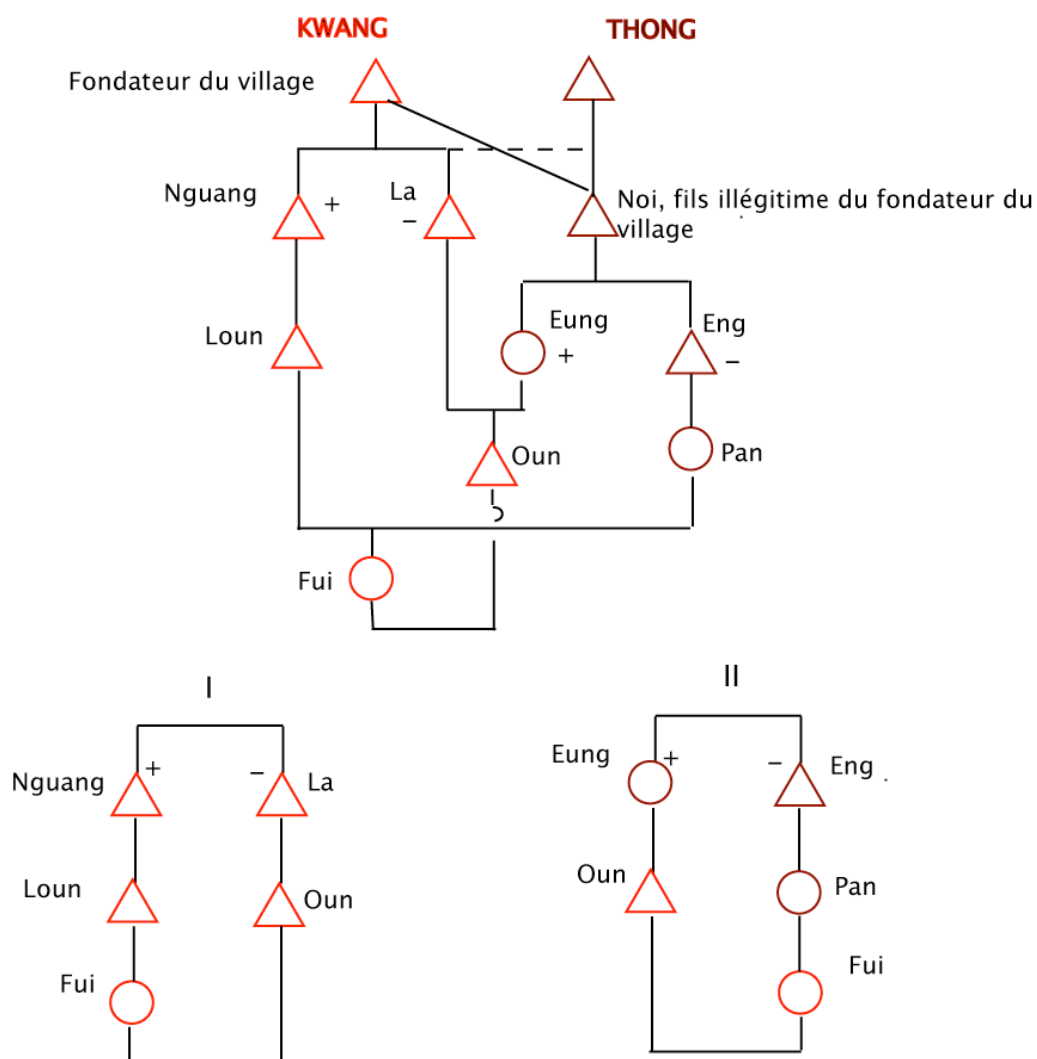


Schéma IV-4 Mariage de Oun et de Fui, où Oun est à la fois le cousin parallèle patrilatéral (un frère classificatoire) du père de Fui et le cousin croisé matrilatéral de la mère de Fui.

¹ Vo Thi Thuong (2002, p. 103-104) dit la même chose concernant les T'ai Dǎng.

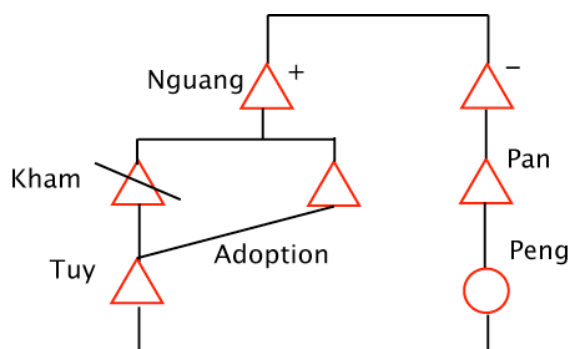


Schéma IV-5 Mariage de Tuy et Peng, enfants de deux frères classificatoires Kwāng.

La supériorité des « donneurs de femmes » est également manifeste dans la nature et le sens des prestations matrimoniales exemplaires de ce type d'alliance¹. Au prix du lait et au service du gendre qui se prolonge et se conclut par des prestations rituelles lors des funérailles répondent des présents en ustensiles de cuisine et en textiles, en volaille, en têtes de bétail, ainsi éventuellement qu'un peu d'argent qui sont destinés au couple et qui s'apparentent à une dot. Les *lung tā* sont indispensables à l'établissement et à la fécondité du couple. Je rappelle que c'est en effet le père de l'épouse, son frère aîné ou éventuellement un autre membre masculin de sa patrilignée, qui fabrique, installe et consacre les éléments les plus importants de la maison (le foyer et son étagère ainsi que les trois piliers principaux). Par ces gestes, les *lung tā* confèrent prospérité, santé et fécondité à leur fille ou à leur sœur, à son époux et à leurs enfants.

3.2. Du clan patrilinéaire à l'unité domestique

3.2.1. Le clan patrilinéaire, ou *sīng*²

Nous avons vu émerger dans la partie précédente trois groupes d'appartenance : celui des « preneurs de femmes » ou *nyingsao*, celui des « donneurs de femmes » ou *phq tā/ lung tā* et celui du patrilignage ou du groupe des frères de même patrilignage, *ai nqng*. Aux individus qui composent chacun de ces groupes sont conférés une place et éventuellement un rôle lors des occasions rituelles comme les différentes étapes du mariage, la construction des maisons, les funérailles. Les frontières distinguant en

¹ Voir Zimmerman, 1993, pp. 86-87.

² Je laisse ici de côté les trois maisonnées *kh'mu* et les trois maisonnées *t'ai yang*, toutes de formation récente et pour lesquelles, au sein du village de Nākhām, l'appartenance à un clan n'est pas pertinente.

principe clairement ces groupes ont tendance à se brouiller en raison d'une forte endogamie au niveau du village et du patrilignage, ainsi que de la rupture, rare mais existante de l'interdit consistant à renverser le sens de l'alliance. Ce brouillage est d'ailleurs l'occasion de disputes et de protestations, souvent amusées, quand il s'agit dans les rituels de recevoir les honneurs de l'un ou l'autre versant des lignes qui démarquent maternels et paternels, consanguins et alliés.

J'ai jusqu'ici distingué les patrilignages, qui rassemblent des individus qui peuvent retracer leur lien à un ancêtre commun, des clans patrilinéaires, ou *sīng*, qui, eux, renvoient à une origine commune d'ordre mythique. D'après Lafont (1955, p. 798), qui se fonde sur un récit recueilli dans les régions vietnamiennes de Mưong-La et de Mưong-Lo, c'est Tao Lo, l'avatar de Phō Thān Luang, le Père céleste suprême (ou, selon Maspéro, son fils), qui divisa les T'ai Dam en huit clans et attribua à chacun un patronyme (Lo, Vi, Lu, Lèo, Luong, Ka, Thong et Kwāng). En réalité, le nombre de clans représentés dans une région et même les noms qu'ils portent connaissent une certaine variabilité. Pour les régions vietnamiennes du Nghia-Lo et de Son-La, par exemple, Maspéro (1916) et Lafont (1955) n'en décomptent pas le même nombre.

Les clans patrilinéaires t'ai dam, *sīng*, tels qu'on les rencontre aujourd'hui à Nākhām et dans les autres villages t'ai dam de la région et des provinces voisines, ne sont ni exogames ni localisés. Même quand elle ne peut être rattachée à un lien de parenté connu, l'identité de *sīng*, actualisée par le partage d'un nom de clan transmis en ligne patrilinéaire et d'interdits, alimentaires pour la plupart¹, reste forte en vertu de la notion selon laquelle il y existe quelque part dans un passé plus ou moins lointain un ancêtre commun : *phī hūan diao kan*, « un seul et même esprit de la maison ». Cependant, cette expression est préférentiellement utilisée pour parler de ces maisons dans le village ou

¹ La liste de ces interdits en rapport avec les noms patronymiques n'est ni cohérente entre les auteurs qui s'y sont spécifiquement intéressés (Maspéro 1916, Lafont 1955) ni même, apparemment, complète. En ce qui concerne Nākhām, m'ont été cités l'interdit de consommer les félidés pour les Kwāng, l'oiseau *khot kha* « qui chante *phut phut phut* » pour le *sīng* Vī Kha, ainsi que, pour le même *sīng*, l'interdit de déposer de la nourriture sur le *vī* (éventail de forme trapézoïdale dont on se sert pour attiser le feu). Les Lo ne doivent pas faire brûler le bois *tang*. Certains de ces interdits s'expliquent par des rapports analogiques entre le nom patronymique et le nom des aliments. L'origine de la plupart d'entre eux, cependant, n'a pas, à ma connaissance, reçu de véritable interprétation ni fait l'objet d'une recherche systématique. La conséquence de la rupture d'un de ces interdits, si elle n'est pas non plus glosée, est cependant unanimement exprimée : qui s'y risquerait y perdrait ses dents. Les particularités de ces *sīng* ont pu évoquer chez Lafont (1955, pp. 802-803) les clans totémiques dont on parlait beaucoup au début du XX^e siècle. De lui-même, cependant, en raison de la dissonance de ses données de terrain avec les caractéristiques du totémisme telles qu'elles étaient alors exposées, l'auteur rejette cette possibilité. Cependant, toujours d'après Lafont (1955, p. 803), ces clans auraient été, à une époque pas si lointaine (trois générations avant l'enquête de l'auteur), exogames.

non loin dont on sait quels ancêtres elles partagent avec soi, alors que les termes *sīng* et *dam* (le premier de ces termes renvoyant au nom du clan et le deuxième étant, selon Aī Loun, un équivalent de *phī hīran*) font partie du vocabulaire du lointain et de l'extérieur.

Quoi qu'il en soit, des personnes qui appartiennent à un même *sīng* se reconnaissent comme apparentées bien au-delà des frontières du village, et ce même dans des lieux inconnus où on ne se connaît en réalité aucun parent proche ou lointain. En déplacement dans un autre village t'ai, c'est obligatoirement chez un membre de son *sīng* qu'on ira dîner et dormir, se plaçant de la sorte sous la protection d'ancêtres de son clan. Viendrait-on à mourir en dehors de son village qu'il faudrait absolument rendre son dernier souffle dans une maisonnée de son *sīng*, dans le cas contraire, on attirerait l'infortune sur ses hôtes. Ainsi que je l'ai évoqué, le système des clans patrilinéaires allait, il n'y a pas si longtemps, de pair avec un système politique hautement hiérarchisé à la tête duquel se trouvaient les seigneurs Lō K'am¹. Le système politique et administratif de la République démocratique populaire lao, dans lequel s'inscrivent aujourd'hui les T'ai Dam de Nākhām, laisse peu de place à l'expression de cette organisation sociale hiérarchisée et à cette primauté des Lō K'am dans le domaine politique. Par ailleurs, les plus âgés des villageois disent se souvenir que, déjà du temps de l'occupation française (ils citent la date de 1920), les chefs de village ne devaient plus leur fonction à un statut héréditaire mais étaient élus. Cependant les Lō K'am sont toujours perçus comme statutairement supérieurs et ont des devoirs rituels à la fois différents et plus conséquents que ceux des autres clans patrilinéaires. De plus, s'il n'y avait en 2000 à Nākhām que six maisonnées Lō K'am dont aucune n'avait de prérogative politique, plusieurs Lō K'am avaient cependant assumé dans le passé la fonction de chef de village et l'un d'entre eux, un vieil homme mort durant mon séjour, avait été chef de *tasseng*, unité administrative intermédiaire entre le district et le village qui n'existe plus aujourd'hui².

Sur les cinq clans patrilinéaires représentés à Nākhām, quatre, les Kwāng, les Thong, les Lō et les Lō K'am, y sont implantés depuis la fondation du village.

¹Ce système a été très bien décrit et discuté dans la littérature consacrée aux T'ai. Je renvoie, pour une vision détaillée, aux auteurs suivants : Maspéro (1916 et 1950/71) ; Lafont, (1955) ; Izikowitz (1962) ; Condominas (1976) ; plus récemment Evans (1991) ; pour une synthèse des écrits français, Lemoine (1997) ; pour une synthèse incluant les auteurs vietnamiens non traduits, Vo, Thi Thūong (2002) ; et enfin aux toutes récentes traductions d'auteurs vietnamiens, Nguyễn, Hu'o'ng (2005). ; Cầm Trọng (2005) ; Cầm Trọng et Phan Hữu Dật (2005).

² Depuis 2004, son petit-fils (fils de sa fille unique) et fils adoptif (qui a repris le *sīng* de son grand-père) est chef du village.

Les Vī ou Vī Kā, regroupés dans deux maisonnées seulement, sont venus d'ailleurs pour prendre des épouses à Nākhām où ils ont choisi de rester. Le clan patrilinéaire le plus représenté au village est celui des Lō. Les dix-huit maisonnées Lō appartiennent à cinq lignages patrilinéaires distincts. Trois d'entre eux se sont implantés récemment à Nākhām : un homme originaire d'un autre village est venu prendre épouse ici et y est resté, alors que deux autres sont arrivés avec leurs mères respectives qui, ayant perdu leurs époux, s'étaient remariées avec des hommes de Nākhām. Dans le cas des Kwāng, qui, avec dix maisonnées, sont, d'un point de vue numérique, le deuxième clan patrilinéaire du village, il y a coïncidence entre clan et lignage patrilinéaire. Toutes les maisonnées sont issues d'un ancêtre commun connu, le grand-père de Aī Loun. Les Thong sont répartis dans sept maisonnées, mais il n'y a en réalité que deux lignages distincts dont un est considérablement plus important que le second. Les Lō K'am, enfin, sont peu représentés dans le village. Sur les six maisonnées Lō K'am, une est de formation récente, elle est composée d'un Lō K'am de Namo Neua qui ne se connaît pas de parents à Nākhām, mais qui y a néanmoins épousé une femme, elle aussi Lō K'am. Les membres des cinq autres maisonnées Lō K'am appartiennent à deux lignages patrilinéaires distincts.

3.2.2. *Le lignage patrilinéaire*

Il n'existe pas véritablement de terme pour désigner le patrilignage. On parlera parfois des *ai nōng* (aînés cadets, ou groupe des frères), mais cette expression ne désigne qu'une partie, masculine et horizontale, du patrilignage. Plus couramment, on décrira une relation : nous avons les mêmes ancêtres (*phī hūan diao kan*). Ce flou terminologique ne doit cependant pas masquer l'existence d'un véritable groupe qui est celui (je l'ai évoqué à propos du mariage) des plus fortes solidarités et qui se matérialise à l'occasion des festivités du rituel annuel aux ancêtres (*sen hūan*). Il y a identité, même lointaine, entre les parents d'autres maisonnées, voire d'autres villages, qui sont conviés (et il y a une dimension obligatoire à leur participation) à se joindre au repas festif et les ancêtres qui sont invités à manger avant eux le cochon sacrifié pour l'occasion. Les ancêtres sont appelés par le maître de cérémonie individuellement pour autant que le chef de

maisonnée¹ est capable d'en donner la liste. Au-delà de la mémoire généalogique de celui-ci, on ne distingue plus des individus, mais on se réfère à un groupe. Le mode d'adresse utilisé pour appeler les ancêtres comprend un terme correspondant à celui que le chef de maisonnée aurait utilisé de leur vivant et le nom personnel. Sont appelées les femmes entrées par le mariage dans le lignage de leur époux et les sœurs des membres masculins du patrilignage, mais sans leurs époux. On ne peut inviter les membres décédés du patrilignage de même génération que le chef de maisonnée qu'à la condition que leurs propres parents soient également morts.

Le rapport à la terre, les modalités de son partage et les formes de coopération qui président à sa mise en œuvre constituent certainement un autre nœud des relations au sein du patrilignage. Je ne me suis cependant pas suffisamment penchée sur ces questions foncières pour apporter des réponses satisfaisantes. Je voudrais cependant noter deux points. Les terres s'héritent en ligne paternelle. Le fils aîné reçoit en principe une part supérieure à celles de ses cadets (*pī kep song, nōng kep nūng*, « l'aîné cueille deux, le cadet un »), sans doute parce que c'est lui qui, traditionnellement, reste auprès de ses parents âgés. Les terres sont donc divisées, division qui ne prend sens que si et quand les frères se séparent pour fonder des maisonnées différentes. Cependant, dans certaines circonstances, l'unité rompue peut être provisoirement reconstituée : un père dont le fils aîné décède peut par exemple demander au suivant de rejoindre son unité de production et de réunir sa terre à la sienne. De façon similaire, quand l'une des maisonnées d'un même patrilignage se trouve en difficulté, la nourriture redevient commune. Cela est particulièrement vrai de maisonnées unies par des liens de filiation directs.

Manger ensemble, ou partager la nourriture, n'est cependant pas le bénéfice des seuls membres d'un patrilignage. La parenté indifférenciée, *chūa sāi*, est elle aussi incluse dans ce type de solidarité, comme, d'ailleurs, dans beaucoup d'autres.

3.2.3. La parenté indifférenciée, *chūa sāi*

L'expression *chūa sāi* désigne la parenté bilatérale :

« *Sīng et chūa sont différents. On dit être de même chūa, de même sāi (pēn chūa pēn sāi diao kan). Chūa, c'est comme le nom du frère aîné de Aī Loun, ses parents l'ont appelé Chūa (Tyua) car il était le premier fils après*

¹ La personne qui parle aux ancêtres lors du culte annuel est détentrice d'un savoir-faire en ce domaine (*sang tham phī hūan*, « sait parler aux esprits de la maison »), ce peut être, mais pas nécessairement, le chef de la maisonnée. Il n'est pas non plus obligatoire qu'elle appartienne au même clan patrilinéaire que celui-ci.

plusieurs filles alors il représentait la promesse de la continuité de la lignée. Les grains de riz que l'on garde pour replanter l'année suivante, ou les vers à soie qu'on laisse sortir de leur cocon et qu'on élève, ça aussi c'est faire une chūra (hed chūra). Sāi, c'est le fil, le fil de soie, le fil de coton. Être de même chūra sāi, c'est être cousins (pī nong, « aîné cadet »), ce sont les frères et sœurs et leurs enfants filles et garçons et les petits-enfants de ceux-ci. Les personnes d'un même sīng ont, peut-être, autrefois, du temps de leurs arrière-arrière-grands-parents, été de même chūra, mais plus maintenant »¹ (Em Pan).

Alors que le groupe constitué par les parents des deux lignes, paternelle et maternelle, n'a pas de fonction rituelle en tant que telle (pour que ce soit le cas il doit se départager entre, d'une part, les membres de la patrilignée et, d'autre part, les « donneurs de femmes » qui sont idéalement, nous l'avons vu, des membres de lignées maternelles), il apparaît cependant comme un référent incontournable du réseau relationnel. J'ai évoqué le rôle éminent et la place de haut rang des *lung tā* (on désigne par là les parents de l'épouse, de sa mère, de sa grand-mère maternelle, etc.), dans les cérémonies de mariage et d'inauguration d'une nouvelle maison, j'ai brièvement souligné le fait (sur lequel je reviens au chapitre cinq) que ceux-ci sont des pourvoyeurs de fécondité. Mais la place des maternels ne se restreint pas à ces occurrences rituelles. Elle relève également d'un vécu quotidien et affectif tant en ce qui concerne les femmes adultes dans leurs relations avec leurs parents que les enfants dans leurs relations avec les parents de leur mère chez lesquels, pour certains, ils sont nés².

Par ailleurs, si certaines choses ne s'héritent, en principe, qu'en ligne paternelle (et notamment l'identité de patrilignage, si fondatrice de l'identité t'ai dam), la personnalité – les T'ai Dam diraient plutôt le type de cœur – circule le long de toutes les lignes et à travers les générations sans suivre de schéma prédéfini : on reconnaît par exemple dans telle petite fille le cœur chaud (*chae hq̄n*) de son arrière-grand-mère maternelle, ou dans tel petit garçon le cœur creux (*chae long*, l'intelligence, la facilité à apprendre) de ses grands-parents maternels et de sa mère, mais aussi de son grand-père paternel.

¹ Selon Cẩm Trọng (2005, p. 173), le terme *chua* (transcription de l'auteur) désigne le groupe des « frères de mêmes parents », autrement dit, le segment minimal du patrilignage. Il est possible que cet emploi du terme *chur̄a* pour désigner les parents des deux côtés, maternel et paternel, ait une histoire récente, c'est ce que suggère en tout cas la définition plus restreinte donnée par Cẩm Trọng. Quoi qu'il en soit il est cohérent avec la place primordiale occupée par la lignée maternelle dans la société t'ai dam, dont Em Pan se fait ici la porte-parole, mais qui est également notée par des auteurs comme R. B. Davis (1984, p. 64). Voir aussi le premier volet, chapitre un, § 1.2.

² Voir *infra*, chapitre sept..

3.2.4. La maison, *hūran* : une unité d'appartenance minimale ?

Le terme *hūran* est utilisé par les T'ai Dam aussi bien pour parler de l'habitation que pour se référer aux êtres humains qui la composent, ce que j'appelle « maisonnée »¹. Or la composition de la maisonnée est éminemment variable et ses membres pas nécessairement tous réunis sous un même toit. Pourtant, l'appartenance à une même maison est un référent identitaire très fort et très couramment invoqué. Le fait d'appartenir à la même maison (*hūran diao kan*) revient souvent dans les conversations pour commenter la nature et le degré de proximité de personnes qui ont vécu un temps sous le même toit ou dont les parents âgés voire les ancêtres ont habité ensemble. Le contexte de référence à cette appartenance commune fixe en fait les contours de la maison dont il est question. Dans certains cas, dire qu'on est d'une même maison renvoie à l'appartenance à un même patrilignage, cet usage est alors équivalent à celui de l'expression mentionnée plus haut : « avoir un même esprit de la maison » (*phī hūran diao kan*). Dans d'autres cas, l'emploi du terme « maison » renvoie à un vécu partagé : avoir effectivement dormi, cuisiné, mangé sous un même toit. On se réfère alors à un lien affectif autant qu'institutionnel. La maison peut aussi être entendue comme une unité économique minimale, tant pour les prestations rituelles (par exemple un kilo de riz par maisonnée est demandé pour une naissance) que pour le paiement des impôts fonciers. Dans ce cas, ce sont ses murs qui en fixent les limites.

L'orientation patrilinéaire du mode de filiation suggère une maison dont les membres sont unis par ce lien. Mais le mode de résidence est initialement uxorilocal, et ce parfois (traditionnellement) pour de longues périodes. Une maison peut alors physiquement abriter des gendres et des petits-enfants qui appartiennent au patrilignage de leur père. Si le gendre ne devient qu'exceptionnellement un membre permanent de la maisonnée de son beau-père (quand celui-ci n'a pas de fils, par exemple), la fille, bien qu'elle adopte le nom de clan de son époux et rejoigne à sa mort les ancêtres de la patrilignée de celui-ci, maintient toujours des liens affectifs forts avec la maison de ses parents. Quant aux enfants nés dans la maison de leurs grands-parents maternels, ils ont tendance à y revenir pour des visites plus ou moins prolongées.

¹ C'est la maison au sens où l'entendent Carsten et Hugh-Jones (1995) dans leur ouvrage collectif inspiré par les travaux de Lévi-Strauss sur les sociétés à maison : « Les articles de ce collectif (...) s'intéressent aux interrelations entre les bâtiments, les personnes et les idées. Ils se basent sur des cas ethnographiques pour révéler quelques-unes des manières dont les maisons en viennent à représenter des groupes sociaux et le monde qui les entoure » (ma traduction, p. 1).

Finalement, la maison t'ai dam est rétive à la modélisation parce que ce qui en fait la substance est le déroulement d'un cycle qui voit se rassembler puis se séparer un flux changeant de personnes. C'était vrai des grandes maisons abritant un segment localisé de patrilignage qui me sont décrites par le nombre de « chambres » les composant, celles-ci étant aussi bien celles des fils que celles des filles, y compris mariées (voir schéma III-6). Ça l'est encore aujourd'hui, à un autre rythme et de manière différente, avec la multiplication d'habitations mononucléaires¹ qui mettront plusieurs années à s'agrandir avec le mariage des enfants, et qui finiront aussi elles-mêmes par essaimer quand une partie des frères s'installeront dans une maison indépendante et quand, les enfants ayant grandi et s'étant mariés à leur tour, ils fonderont à leur tour un nouveau foyer. Notons d'ailleurs que jusqu'à présent, la famille mononucléaire ne constituait une unité économique et familiale pertinente qu'au sein d'une unité plus vaste comme celle de la maisonnée plurinucléaire ou bien de manière transitoire (en attendant le mariage d'un enfant). Les maisonnées composées uniquement d'un couple et de ses enfants en bas âge étaient désignées comme connaissant de véritables difficultés économiques et étant le plus souvent le résultat d'une situation accidentelle tels un conflit entre le fils (ou son épouse) et ses parents ou encore le décès de ceux-ci. Ces maisonnées mononucléaires s'agrégeaient d'ailleurs fréquemment, pour faire face à leurs difficultés, une jeune sœur du père ou de la mère pour veiller sur les enfants ou se livrer aux activités de cueillette indispensables à la subsistance de la maisonnée. La tendance est cependant aujourd'hui à la normalisation de ce type de maison mononucléaire et peu peuplée, dont les jeunes enfants, d'ailleurs, participent moins à la vie domestique parce qu'ils vont plus jeunes et plus régulièrement à l'école. Cette évolution concernant la morphologie des maisonnées t'ai dam est trop récente pour pouvoir présager de la nature et de la pérennité de ses conséquences.

La maison reste donc un processus plus qu'une structure². Son architecture elle-même en témoigne. Il y a globalement deux types d'habitat dans le village³ : des maisons de petite taille constituées d'une pièce unique et d'une terrasse, dont les matériaux de

¹ En 2000, le village de Nākhām était composé de vingt-deux maisonnées mononucléaires comprenant de trois à dix personnes pour vingt-huit maisonnées abritant soit plusieurs couples, soit un couple et un parent âgé, et peuplées de cinq à vingt personnes. En 2007, le nombre de maisons était passé à soixante-cinq.

² Je rejoins ici la perspective adoptée par les auteurs du collectif *About the House...*, éd., Carsten et Hugh-Jones (1995). Voir notamment en introduction la partie intitulée « House as a Process ».

³ Sont exclus de cette description les abris de rizières qui peuvent être habités plusieurs jours consécutifs par un ou deux membres de la maisonnée au plus fort du cycle agricole.

construction principaux sont le bambou et l'herbe à pailote ; et des maisons plus vastes, constituées le plus souvent d'une cuisine et d'une ou de deux terrasses en plus de la pièce principale et pour lesquelles le bois remplace le bambou, la tôle l'herbe à pailote comme matériaux de construction principaux. Le premier type d'habitat est conçu comme provisoire. Il correspond à une première étape de l'établissement d'un couple et de ses enfants hors de la maisonnée paternelle et concerne les ménages les moins riches. Les mieux dotés, quant à eux, construisent d'emblée le deuxième type de maison. La fondation d'une nouvelle maisonnée dépend des biens (terres cultivées et cheptel) dont peut disposer en propre un jeune couple, du nombre de fils dans la maison d'origine, car en tout état de cause un fils marié doit rester vivre avec ses parents dont il prend soin dans la vieillesse, mais aussi de l'entente entre les différents membres de la maisonnée, parents et alliés. Toutes les nouvelles maisons ne sont pas dotées d'un autel aux ancêtres, car si la fabrication des *tai* (ensemble de bâtonnets auxquels sont suspendues des représentations miniatures d'un éventail pour attiser le feu, d'un panier à poisson, et d'un petit sac pour mettre de l'argent et d'une arbalète) qui permet la réplique et le transfert des ancêtres depuis la maison du père dans celle d'un fils constitue un des gestes présidant à l'inauguration d'une habitation, elle est subordonnée à la mort d'au moins un des deux parents¹.

Construire une maison est une entreprise au long cours qui demande un fort investissement économique, social et rituel. Depuis l'abattage des arbres jusqu'au jour où l'on « monte dans la maison » (*khūn hūan*), il faut activer des réseaux d'entraide, accumuler matériaux et/ou capital, choisir les jours propices, accomplir les bons rituels. Un bâtiment chargé de sens, qui abrite une nouvelle unité domestique (quelle que soit sa forme), émerge de ce travail considérable. Pourtant, les habitations ne sont pas des structures pérennes, elles se transforment, elles se renouvellent (la cuisine, souvent bâtie dans des matériaux moins solides que le corps de la maison, est fréquemment reconstruite, entièrement ou en partie), elles changent d'emplacement (des morts successives dans une maison entraînent son déplacement)².

Des grandes maisons encore sur pied au milieu du siècle dernier, il ne reste aujourd'hui plus rien. Le lien qui unit les personnes ayant un temps vécu sous le même

¹ On pourra trouver en annexe (IV-2) une illustration des cycles d'une maisonnée, en l'occurrence celle de Aī Loun.

² Cette caractéristique de l'habitat t'ai dam (tel que je l'ai observé à Nākhām) se retrouve dans d'autres régions d'Asie du Sud-Est. Voir par exemple Carsten (1997, p. 38), qui décrit la construction des maisons malaises comme « un processus toujours en cours (*continuously ongoing process*) » et lie cette nature mouvante de l'habitat au déroulement du cycle domestique.

toit perdure cependant malgré cet éclatement. Il y a bien une unité de la maisonnée, physiquement représentée et circonscrite par la maison elle-même, mais elle est finalement plus instable et moins pertinente que cette « maisonnée » plus étendue, qui renvoie à une forme antérieure d'organisation sociale et familiale, et qui s'étend au-delà des murs. Les maisons de fils, les maisons de frères, mais aussi, bien que cela se ressente moins, les maisons du patrilignage dans son ensemble sont conçues comme des émanations d'une seule et même maison d'origine. À cette grande maison patrilinéaire segmentée, il faut également ajouter les maisons de sœurs, les maisons de filles, les maisons de sœurs de père et de mère (etc.), car, toutes ensemble, ces maisons de la parenté indifférenciée (*chīra sāi*) composent un maillage relationnel dans lequel chacun a sa place et dont personne ne peut véritablement s'isoler. En témoignent à la fois les rituels qui réunissent toutes les branches et assignent à chacune leur rôle, mais aussi les réseaux d'entraide qui font circuler les biens, et en particulier la viande, par l'intermédiaire d'enfants messagers, dans les différentes cellules de cette maisonnée éclatée (rappelons que la résidence est initialement uxorilocale). D'une certaine façon, on peut comparer le corps de la maisonnée à celui des individus, composé de principes vitaux aussi indispensables à la santé qu'ils sont volatiles, aussi liés à la personne qu'ils le sont au monde plus vaste terrestre et céleste.

Le bâtiment « maison » est le lieu de résidence des ancêtres de la patrilignée, qui se nomment, je le rappelle, « esprits de la maison » (*phī hūan*) et qui veillent à sa pérennité. Mais à chaque fondation d'une nouvelle maison par un membre masculin du patrilignage correspond la fabrication d'une nouvelle série de tai avec lesquels sont « transportés » les *phī hūan*. Ce sont donc les mêmes ancêtres qui se retrouvent dans toutes les maisons d'un même patrilignage. Par ailleurs, la maisonnée n'est rien sans ces pierres de touche que sont le foyer avec son étagère et les piliers principaux (*sao khwan*, « poteau des âmes », *sao hong*, « poteau des ancêtres », et *sao he(k)*, « premier poteau »), lesquels doivent être rituellement consacrés, et, pour ce qui est du foyer construit, par un *lung tā*. Nous verrons plus loin (chapitres six et sept) que l'espace de la maisonnée est parcouru à la fois par la coprésence des deux lignées et par leur séparation. La question se pose, concernant le système de parenté t'ai dam, de la pertinence de le décrire comme patrilinéaire et patrilocal. Il tend en tout cas par bien des aspects, autant rituels que relevant de l'expérience vécue, vers une forme de bilinéarité, chacune des lignes se voyant assigner des champs différents du social.

Chapitre cinq

LA NOTION DE *LIANG*

Mes visites aux villageois étaient rarement programmées, et c'est par hasard que je suis allée, à la fin du mois d'avril 2000, voir Somli chez lequel résidaient sa fille aînée Mǎ Bèt (vingt ans) et son gendre Bo Tou (vingt-deux ans). Les jeunes gens étaient parents d'une fillette qui avait eu un mois le jour même et dont on fêterait le soir, ainsi que pour sa mère, la sortie du mois de claustration (*q(k) bǎn*, « sortie [du] mois »). C'est Bo Tou qui me reçut, et je remarquai une nouvelle fois à cette occasion que les jeunes hommes, qui répétaient à l'envi qu'ils étaient encore des enfants (*dīngnǎi*) et ne savaient rien (*bǎ hū k'wām*), étaient d'excellents informateurs. Ils étaient dépourvus de la timidité des jeunes filles et de certaines jeunes femmes, ils étaient curieux autant de leurs propres coutumes que de celles venues d'ailleurs, ils aimaient discuter et le faisaient avec plus de spontanéité que leurs aînés.

Bo Tou était instituteur, et j'avais donc décidé d'aborder avec lui le sujet de l'éducation scolaire. C'était un thème de recherche marginal pour moi, non seulement parce que j'avais choisi de m'intéresser aux enfants d'âge préscolaire, mais aussi parce que j'étais assez mal disposée envers cet enseignement en lao de la langue et des valeurs lao¹. Malgré tout embarrassée par mes préjugés sur l'éducation scolaire, je saisisais chaque opportunité d'étayer quelque peu ma connaissance de cette institution. Ajoutant sans le vouloir et sans le savoir de l'eau à mon moulin, mon hôte sortit ce jour-là un manuel de bonne conduite et d'hygiène intitulé *Le monde autour de nous* (*lōk qm tua*, litt. monde-entourer-corps). Le décalage entre les recommandations illustrées faites aux enfants à travers cet enseignement et le monde dans lequel, justement, ils vivaient était particulièrement frappant. Le manuel montrait, et c'était là un des exemples les moins absurdes, qu'il fallait se laver les mains avant les repas. Il s'agissait d'une conduite parfaitement intégrée par les villageois – lesquels présentent systématiquement à leurs invités une bassine d'eau et une serviette – comme relevant d'un savoir-vivre véhiculaire indispensable au bon déroulement des relations avec les étrangers, avec les Lao ou avec tout représentant de l'autorité. En revanche, au quotidien, le sentiment pourtant très fort de la propreté corporelle ne passait que très rarement par cette toilette des mains avant de manger. Plus déroutantes encore étaient les images montrant avec pédagogie et réalisme

¹ Grant Evans (1999, p. 26) note que « (...) le rôle d'un État nationaliste est la standardisation de la culture, et le système éducatif est l'un des principaux instruments permettant de transmettre aux minorités ethniques laotiennes une culture lao standard »(ma traduction).

la manière de se servir des latrines, alors inexistantes dans le village. Mon hôte s'est assez rapidement lassé de cette discussion et a engagé le dialogue autour d'un sujet qui le concernait plus personnellement, et qui, particulièrement ce jour-là, était au centre de ses préoccupations : les circonstances de la naissance, à la suite d'un enfant mort-né, de sa toute petite fille, et le moyen de la garder en vie. Je reviendrai sur les détails de cette histoire, mais je tiens à souligner ici la valeur heuristique de ce glissement subreptice d'une discussion sur l'éducation scolaire à l'exposé des difficultés vécues à élever ses propres enfants. Nous étions passés d'un registre formel, soutenu par l'usage d'artefacts officiels lao et d'une terminologie lao (nous parlions de l'école, de ce qu'on y enseigne, *sōn*, aux enfants et de ce qu'ils y apprennent, *hian*), à un registre intime. Le jeune homme me parlait de lui, de son enfance, des difficultés rencontrées par sa femme et lui-même à « attraper » (*chap*) des enfants (c'est à dire à les concevoir) et à en prendre soin (*liang*).

Cette dernière notion, commune aux langues t'ai, est polysémique. Elle sert à désigner des actions différentes (nourrir, élever, prendre soin de, rendre un culte à, adopter) la plupart du temps accomplies par des agents humains, mais dont les destinataires peuvent être humains, animaux ou esprits. En conséquence, on ne peut la traduire que par rapport à un contexte spécifique d'énonciation. Cependant, elle renvoie toujours, ainsi que l'a d'ailleurs signalé Ing-Britt Trankell (1995) dans son ouvrage consacré à l'alimentation chez les Tai Yong, à une même intention : instituer et maintenir une relation fondée sur une certaine forme de réciprocité à travers le don, réel ou symbolique, de nourriture. Dans le contexte de la procréation et du soin aux enfants, l'établissement de cette relation de *liang* a pour visée ultime la préservation de la vie dans sa continuité et dans ses transformations : celle, tout d'abord, de l'enfant lui-même, puis, quand celui-ci sera adulte, celle de ses parents âgés dont il prend soin et de ses parents morts devenus ancêtres auxquels il rend un culte. La complexité de cette notion et sa pertinence pour mon sujet nécessitent que je m'arrête un peu longuement sur ses significations.

Travailler sur les catégories vernaculaires

Une préoccupation centrale de cette thèse consiste à dégager les catégories ou les notions vernaculaires qui permettent de décrire ce qui, du point de vue t'ai dam, se passe pendant la petite enfance (ce qu'on fait des enfants et ce que font les enfants) et qu'en tant qu'ethnologue, j'identifie comme relevant de l'apprentissage de savoir-faire, être, se comporter, ainsi que de savoirs sur le monde. Or l'inadéquation d'une recherche fondée sur un questionnement direct et s'appuyant sur une traduction des catégories occidentales

s'est en fait très vite imposée à moi. Non seulement mes interlocuteurs avaient les pires difficultés à comprendre et le sens et l'intérêt de mes questions : « qu'est-ce qu'un enfant ? » ou encore « qu'apprend-on aux enfants ? », mais les termes mêmes que j'avais choisis comme des traductions apparemment littérales se révélaient inaptes à décrire ce qui, pour les T'ai Dam, se passait réellement pendant l'enfance. Il est vrai que, comme maints ethnologues, je partais avec un handicap : mon léger bagage linguistique se fondait sur un apprentissage du lao, et non du t'ai dam, qui n'est pas enseigné en France. Or la similitude des deux langues¹ et le fait que toutes deux étaient parlées au village pouvaient trop facilement faire oublier que, comme dans toute situation de diglossie, leur usage respectif se situait dans des registres et des contextes fort différents. Le lao était la langue de l'école, la langue des hommes, la langue de l'autorité². Ainsi, comme j'ai fini par le comprendre, lorsque j'utilisais, par exemple, le terme lao *hian* dans une de mes questions, les villageois entendaient une référence à l'enseignement scolaire ou à un enseignement lui ressemblant par sa forme et par son contenu et me répondaient en

¹ Je ne suis pas qualifiée pour trancher du rapport qu'entretiennent le lao et le t'ai dam d'un point de vue linguistique. On peut cependant vraisemblablement étendre à ces deux langues classées dans le groupe ethnolinguistique t'ai-kadai la conclusion de Nick Enfield (1999, p. 259) selon laquelle le lao et le thai (siamois) doivent, du point de vue de la linguistique descriptive et structurale, être considérés comme des dialectes d'un même langage, ce qui n'enlève cependant rien à la réalité de leurs différences. Plus bas, Enfield ajoute que pour diverses raisons, entre autres politiques, il faudrait néanmoins les considérer comme des langues distinctes.

Pour ce que je suis capable d'en dire, la disparité entre le lao et le t'ai dam parlé à Nākhām se fonde en partie sur des variations phonologiques comparables à celles évoquées par Enfield (1999, p. 261) au sujet du lao parlé à Vientiane et du lao parlé dans certaines régions du sud du pays. Par exemple, on retrouve chez les T'ai Dam la « neutralisation » de la distinction entre le /l/ et le /d/ qui a pour conséquence la « production d'un phonème unique ». Il existe également des différences lexicales dont certaines semblent tenir à la persistance de certains mots lao archaïques dans la langue parlée à Nākhām, ou encore à des usages communs au thai et au t'ai dam plutôt qu'au lao et au t'ai dam, comme *kī* plutôt que *tiak* pour dire « combien ». Mais le t'ai dam et le lao parlés dans le Nord et en milieu rural se distinguent aussi, par un lexique et un système phonétique en partie commun, par une prosodie commune, du lao parlé en milieu urbain dans le centre du pays.

² Le lao est la langue nationale. Son enseignement à l'école, mais aussi des campagnes de littérarisation destinées, par exemple, aux femmes, a pour vocation d'en faire une langue véhiculaire permettant à tous les groupes ethniques (*sqn sāt, sqn phao*) de communiquer. Cependant, compte tenu de la généralisation relativement récente de la scolarisation, de la grande difficulté, parfois doublée de véritables réticences, pour certains villageois localisés dans les montagnes, à se rendre dans les écoles implantées dans de gros villages situés plutôt près des axes routiers, c'est en général la langue du groupe dominant localement qui s'impose comme langue véhiculaire. Bān Nākhām, village t'ai – donc proche des Lao, groupe dominant au niveau national –, chef-lieu de *khed* (unité administrative intermédiaire entre le village et le district, *mūang*) et doté d'une école accueillant les enfants des villages alentour, occupe cette position de domination politique, mais aussi économique. Cependant, s'il est vrai que le t'ai dam sert, plus que le lao, de langue véhiculaire, les relations intervillageoises médiatisées par la langue étaient plus subtiles que cela. Plusieurs hommes de Nākhām ont une connaissance au moins partielle des autres langues parlées dans la région : akha, kh'mu, hmong. L'instituteur principal du village, par exemple, parle très bien hmong. En revanche, dans leurs relations orales, mais surtout écrites, aux autorités du district et de la province, les T'ai Dam de Nākhām recourent au lao.

conséquence. J'ai donc appris que pour acquérir une connaissance plus fine de la langue t'ai dam et en faire un meilleur usage, il me fallait être encore plus attentive à la manière dont les villageois se parlaient les uns aux autres ; j'ai aussi pris l'habitude, dans les entretiens, d'interrompre parfois mes interlocuteurs pour leur demander si les termes qu'ils avaient utilisés étaient lao ou t'ai dam. Je savais bien que je n'obtiendrais pas une réponse de linguiste : je trouvais fréquemment dans mon dictionnaire laotien-français des mots qui m'avaient été présentés comme typiquement t'ai dam. En revanche, l'étiquette « t'ai dam » m'indiquait une façon, que mes interlocuteurs considéraient comme leur étant propre, de se servir d'un mot. Le signifié, et non le signifiant, se trouvait investi d'une identité distinctive. Cette technique de l'étiquetage, incluse dans une étude systématique de la langue et de ses usages, pourrait sans doute contribuer à montrer ce sur quoi les villageois font reposer la spécificité du t'ai dam de Nākhām – qu'ils distinguent, par exemple, du t'ai dam parlé au Viêt Nam – par rapport à un lao standard en partie imaginé (car le lao lui-même, ainsi que le montre Enfield 1999, est soumis à des variations locales que la problématique mise en place d'une écriture standardisée a en partie pour vocation de dépasser). Quoi qu'il en soit, une meilleure compréhension et un usage plus fréquent des idiosyncrasies locales, m'ont peu à peu qualifiée pour devenir, aux yeux (ou plutôt à l'ouïe) des habitants des villages alentour, une « *falang* de Nākhām » et mes hôtes se plaisaient à dire, pratiquant avec générosité l'hyperbole, que j'étais désormais une vraie T'ai (*T'ai t'æ t'æ*).

Le terme *liang* ne faisait pas partie de la caisse à outils linguistiques que j'avais emmenée avec moi sur le terrain, mais il n'était pas non plus, comme je l'ai signalé plus haut, spécifiquement t'ai dam. Mot d'usage courant, quasi banal, parmi les Lao aussi bien que les Thai¹, son importance dans le contexte de Nākhām s'est imposée à moi au fil des jours à cause, justement, de la multiplicité apparente de ses signifiés (actes, sujets et objets) et de la fréquence de son énonciation aussi bien au cours des échanges quotidiens entre villageois que dans le contexte plus formel de nos entretiens. Le fait qu'il existe un mot unique pour dire tant de choses m'a finalement obligée à penser le rapport que celles-ci entretenaient les unes avec les autres, puis à me détacher du signe et de ses sens pour aller voir au cœur des pratiques ce que *liang* voulait et pouvait faire.

Plutôt que de proposer une définition formelle du terme *liang*, j'ai choisi d'explorer les pratiques auxquelles celui-ci renvoie selon que les destinataires des actions effectuées sont des animaux, des esprits ou des êtres humains. Je pars de Nākhām, mais, de là,

¹ Communications personnelles d'Annabelle Vallard et de Clève Emourgeon.

j'interroge les autres signifiés possibles tels qu'ils apparaissent dans la littérature anthropologique et dans les dictionnaires de langue.

1. Pour parler des animaux

Tambiah (1969) et Trankell (1995) ont tous deux travaillé sur la classification des animaux chez des populations t'ai¹. Les animaux de la basse-cour, le bétail, les chiens et les chats relèvent des *sad bān* (« animaux de la maison ou du village »), catégorie qu'ils traduisent, très littéralement², par « animaux domestiques (*domesticated animals*) ». Or « domestiquer, domestique » figurent également dans divers dictionnaires bilingues parmi les traductions possibles de *liang* (Reinhorn 2001 ; www.thai-language.com ; Mary Hass (1964) citée par Trankell (1995)³.

À Nākhām, les usages du mot *liang* suggèrent également l'idée d'élevage plutôt que celle, plus restreinte, de nourrissage. En effet, nourrir les animaux se dit autrement : c'est le verbe *kīra* qui est utilisé. Il est assez intéressant de remarquer que *kīra*, utilisé à Nākhām et vraisemblablement par les T'ai Dam en général (Cf. Baccam Don *et al.* 1989, p. 227), dans le sens exclusif de « nourrir les animaux », est défini par Reinhorn (2001) d'une manière assez semblable à *liang* (voir tableau V-I).

C'est au sujet des buffles que j'ai le plus fréquemment entendu utiliser le terme *liang* et c'est dans cet usage que ses subtilités apparaissent le plus nettement. Il ne se passe en effet pas un jour sans que soient évoquées les péripéties de l'élevage des buffles (*liang kwāi*). Ces animaux représentent un véritable capital pour les familles qui en possèdent, pour la plupart, au moins un⁴. Ce capital est potentiellement numéraire car la vente d'un buffle est susceptible de rapporter une grosse somme d'argent.

Les buffles, attelés à la charrue, sont aussi indispensables à la mise en œuvre des rizières.

¹ Chez des Thai du nord-est de la Thaïlande pour le premier, chez des T'ai Yong du nord de la Thaïlande pour la seconde.

² L'étymologie de « domestique » et de ses dérivés (*domestication*, *domestiquer*) renvoie au latin *domesticus*, « qui appartient à la maisonnée », de *domus*, « maison ».

³ Tambiah (1969, p. 433) écrit d'ailleurs : « Les villageois désignent par *sad bān* les animaux qu'ils élèvent (*rear(ed)*) ou dont ils prennent soin (*look(ed) after*) (*liang*). »

⁴ En 1997, sur 41 maisonnées, 8 ne possédaient aucun buffle. Parmi celles-ci, une était composée d'une veuve et de ses trois filles, une autre d'une femme aveugle, de sa fille illégitime et de son frère cadet, les quatre autres étaient de petites maisons mononucléaires. Cinq d'entre elles dépendaient de la solidarité villageoise pour mettre en œuvre leurs rizières, alors que les trois autres n'en cultivaient pas et dépendaient de la solidarité villageoise pour leur subsistance. La moyenne de buffles par maisonnée était de 2,5, sachant que 29 maisons possédaient entre 1 et 5 buffles et 3, entre 6 et 8 buffles (chiffres issus du recensement de C. Caudron, 1997).

Enfin, ils constituent le mets de choix lors de grandes cérémonies comme les mariages et sont les animaux sacrificiels par excellence pour les cérémonies funéraires¹. Parmi tous les animaux élevés au village, les buffles occupent une position à part car, disent les T'ai Dam, ils sont, comme les êtres humains, dotés de principes vitaux (*khwan*)². Bien que son existence ait été mentionnée par les villageois concernant la célébration de la fin des labours, je n'ai jamais assisté à un rituel de rappel des principes vitaux des buffles³ ni entendu les villageois faire allusion, par exemple, à une maladie ou à une fatigue d'un buffle causées par l'absence de principes vitaux. Ces animaux n'en restent pas moins considérés comme membres de la famille à part entière : « *ils sont comme nos enfants* », dit-on. Quand un chef de maisonnée veut sacrifier un buffle ou le vendre, il doit en avertir les ancêtres (*phī hūan*), et même, dans le second cas, se justifier : « *Ce buffle nous cause trop de soucis, il est mauvais et s'échappe sans arrêt en forêt, c'est pourquoi nous sommes contraints de le vendre...* » Vendre un buffle « *n'importe comment* (*pulu puli*) » entraîne le mécontentement des ancêtres qui « *punissent les vivants en les rendant malades ou en provoquant une attaque de tigre sur le buffle, en le faisant tomber dans un trou...* ». Si un homme, ayant en quelque sorte scellé sa promesse de vente en avertissant ses *phī hūan*, voulait se rétracter, il encourrait également les foudres de ces derniers.

Pour des raisons qui ne sont pas principalement économiques, les buffles sont des êtres (les T'ai Dam disent que ce sont de vraies personnes, *kqn tē tē*) dont il convient de prendre soin, qu'il faut élever, ce que les T'ai Dam expriment à travers l'usage du verbe *liang*. S'occuper des buffles, c'est bien sûr d'abord les nourrir, c'est-à-dire, en fait, les mener pâturer dans des zones parfois éloignées du village. Ce sont de jeunes garçons, âgés de huit à douze ans, qui, à califourchon sur leur dos, conduisent les buffles dans les zones de stabulation libre et vont les y rechercher⁴. Mais les buffles doivent aussi être protégés contre le vol, prémunis contre l'égarement, retrouvés le cas échéant, – une tâche qui incombe cette fois aux adultes –, contrôlés dans leurs pérégrinations de sorte qu'ils ne

¹ Pour le sacrifice du buffle, dont la viande semble être conçue comme un substitut de la chair humaine, voir notamment Archaimbault (1956), Lévy (1956) et Sprenger (2005, 2006b). Concernant l'importance de cet animal en général, voir aussi Tambiah (1969, pp. 437-438), Britt-Trankell (1995, p. 94-96).

² On trouve une analyse des similarités et des différences entre humains et buffles chez les Rmeet (Lamet) dans Sprenger (2006b).

³ Voir notamment Archaimbault (1973).

⁴ Buffles et zébus sont laissés en stabulation semi-libre pendant la maturation du riz humide et sec et enclos en pâturage des rizières humide après récolte. Le rayon de stabulation des buffles est plus important que celui des zébus.

piétinent pas et ne paissent pas le riz du champ d'un voisin, membre de Nākhām ou d'un village plus éloigné...

Bien que, dans certains cas, des petites filles ou des femmes puissent se substituer à leurs homologues masculins, s'occuper des buffles demeure une activité masculine. Le fait qu'un couple sans garçon confie la garde des buffles à une de ses filles ou qu'une femme remplace son époux, occupé ailleurs, dans la quête d'un buffle égaré est signalé comme sortant de l'ordinaire. Il y aurait sans doute un parallèle à faire entre l'élevage des buffles, animaux quasi humains, domaine des hommes, et l'élevage des nourrissons, personnes pas encore tout à fait socialisées, domaine des femmes.



Photo V-1 Retour des buffles après une journée de paturage

Élever (*liang*) un buffle renvoie ainsi à une relation dans laquelle nourrissage et soins, indissociables l'un de l'autre, sont octroyés par les humains en échange du labeur, du capital (numéraire et/ou symbolique), et même, dans le cas du sacrifice effectué lors des funérailles, de la possibilité d'accéder aux villages célestes.

En ce qui concerne les animaux domestiques autres que le buffle, l'usage de *liang* est relativement moins courant. On l'utilise assez fréquemment pour décrire des soins apportés aux cochons, aux vers à soie dont la nourriture va se chercher en forêt, ou encore aux poissons : autant de pratiques d'élevage, expliquent les villageois, complexes et exigeantes.



Photo V-2 Em Pan nourrissant les vers à soie avec des feuilles de mûrier sous le regard de sa petite-fille, Nyae.

Pour les autres animaux, chiens, poules, canards, *liang* se rencontre essentiellement dans les contextes où il est question de l'initiation ou des difficultés (épizooties, notamment) d'un élevage.

Parmi les animaux non domestiques¹, certains peuvent être élevés (*liang*) au village. Il s'agit principalement d'oiseaux appréciés pour leur chant pris au piège dans des cages



Photos V-3 &4 Cages à oiseaux

déposées dans les rizières. Ce sont de jeunes garçons qui déposent les pièges et viennent les lever, puis élèvent leurs oiseaux dans des cages accrochées aux piliers de la terrasse.

¹ Tambiah (1969) recense pour les Thai les catégories des *sad bān* (animaux du village), des *sad pā* (animaux de la forêt), des *sad nam* (animaux aquatiques) et celles un peu « à part » des *nok* (oiseaux) et *māng* (insectes). Parmi ces différentes catégories, il effectue une classification supplémentaire en fonction de leur comestibilité. Dans l'ensemble, cette classification est valable dans le contexte de Nākhām avec quelques exceptions, notamment par rapport au critère de comestibilité. En effet, il n'existe que très peu d'animaux fondamentalement immangeables à Nākhām (une grande variété d'insectes est consommée, par exemple, alors que dans le cas du village thai étudié par Tambiah les insectes sont en général non comestibles), et parmi ceux-ci la plupart ne font l'objet que d'un interdit de *sīng* (clan patrilinéaire).

Dans ce cas, *liang* se réfère à la fois aux actes de nourrir et de prendre soin de, et au fait de domestiquer, dans le sens de faire d'un animal non villageois un résident du village.

Nous avons ici, avec la domestication des oiseaux, un cas de rapprochement entre animaux et êtres humains et création d'une relation particulière qui comporte une dimension affective. Ici, comme pour les buffles, l'aspect masculin, mais aussi enfantin, de cette sphère relationnelle êtres humains /animaux est remarquable. Bien que conduire paître les buffles comporte une dimension ludique : les enfants partent fréquemment à plusieurs et l'exploration de la forêt environnante, qui est ici certes limitée, compte parmi leurs activités de prédilection, c'est aussi une obligation qu'à partir d'un certain âge (onze, douze ans) ils ne sont plus autorisés à refuser. L'élevage d'un oiseau, en revanche, appartient à un domaine plus essentiellement enfantin et gratuit pour lequel une part de l'émulation et même de la transmission des savoir-faire circule entre pairs, alors que les hommes adultes de la maisonnée permettent et encouragent cette activité en fabriquant les cages. Cette activité est le lieu d'une socialisation masculine qui comporte une dimension technique (piégeage, fabrication d'une cage) et une dimension grégaire (déplacements et jeux en petites bandes de garçons) qui contribuent sans doute à poser les bases d'une solidarité et d'une coopération entre hommes d'une même génération¹.

Les animaux apparaissent donc une fois encore en partie comme des médiateurs des relations entre humains. Mais élever (*liang*) des animaux, c'est aussi instaurer avec eux une relation d'échange : octroi de soins, dont la nourriture forme l'archétype, contre labeur, loisirs, prestige dans ce monde et dans le monde des morts.

2. Rendre un culte aux esprits

2.1. Permanence du liang dans la multiplicité des cultes aux esprits

En ce qui concerne les esprits, il conviendra de distinguer entre le concept de *liang*, qui s'y applique indistinctement, et les usages linguistiques qui sont à la fois plus variés et plus précis.

¹ Il n'y a pas à proprement parler de système de classes d'âge chez les T'ai Dam. En revanche, les personnes d'une même génération et d'âge proche qui ont joué ensemble étant enfants entretiennent des relations étroites de complicité et d'entraide à l'âge adulte. Dans le cas d'une grande proximité d'âge, cette relation est formalisée par l'emploi d'un terme spécifique, *siao*, qui désigne une personne qui n'entre ni dans la catégorie des aînés ni dans celle des cadets. Les jeunes gens qui se désignent les uns les autres comme *siao* constituent en certaines occasions (mariages, culte annuel à l'esprit protecteur du village) des groupes formels qui se réunissent autour d'activités techniques (prédécoupage de la viande, abattage du bois...) et rituelles (salutations aux parents de l'époux(e) d'un(e) des leurs lors de la cérémonie de mariage...), mais aussi autour de loisirs comme les banquets ou, pour les garçons, les jeux de cartes.

Liang phī (rendre un culte aux esprits) est une expression qui revient régulièrement dans la bouche des habitants de Nākhām. Par ce mot, les villageois désignent une offrande alimentaire faite aux esprits qui est en règle générale indissociable de l'invitation à venir s'y rassasier formulée à voix basse par l'officiant.

Si l'usage de ce terme est si fréquent, c'est qu'il n'y a pas de catégorie d'esprit pour laquelle il ne puisse être prononcé. On peut l'entendre à l'occasion du culte quotidien aux ancêtres (*patthong*)¹, mais aussi du culte annuel aux ancêtres (*sen hūan*) ou à l'esprit protecteur du village (*sen bān*) et encore à chaque fois qu'un événement particulier (naissance, mariage, vente d'un buffle...) se prépare et qu'il faut en avertir les ancêtres ou l'esprit protecteur du village (*lao phī*, « prévenir-esprits »).

Nourrir (*liang*) les esprits est également une composante obligée des rituels de réparation (*pāng phī*, « réparer-esprits ») qui s'adressent en général à des *phī* plutôt bienveillants qui auraient été offensés : esprits tutélaires, divinités masculines et féminines, esprit auxiliaire du chamane. En ce qui concerne ce dernier, les offrandes constituent aussi un préliminaire nécessaire à toutes les cérémonies chamaniques. Lors des différents types de rituel de rappel des principes vitaux (*sūkhwan*, *ān khwan*, *tham khwan*), ceux-ci sont attirés sur et fixés au corps de leur propriétaire par des dons de nourriture disposés sur le sommet de la tête et les épaules où sont situés les plus importants d'entre eux.

On fait également des offrandes alimentaires (*liang*) aux esprits plus malfaisants de la forêt, du cimetière, aux malemorts ou aux esprits qui possèdent des vivants (*phī pqp*, *phī fong*, *phī khūn*) pour les apaiser et se les concilier.

Cette énumération non exhaustive révèle que si *liang*, « nourrir », est une composante indispensable du culte – à tel point, d'ailleurs, que ce terme est parfois traduit par « rendre un culte » (Reinhorn 2001) ou « offrir un sacrifice aux esprits » (Rhum 1994) –, il existe cependant un riche vocabulaire descriptif rendant compte de la multiplicité des cultes (*patthong*, « culte hebdomadaire aux ancêtres », *sen*, « cérémonie – souvent

¹ La semaine t'ai dam est constituée d'un cycle de deux fois cinq jours :

Mā hāy ; *mā māng* ; *mā pāk* ; *mā kad* ; *mā khad* ;

Mā huang ; *mā tao* ; *mā kā* ; *mā kāb* ; *mā hab*.

Les deux premiers jours de chaque cycle, *mā hāy* et *mā huang*, sont chômés, ils sont dits *k'am*, interdits (interdiction de travailler aux champs, de ramener du bois ou des feuilles de bananier à l'intérieur du village, de travailler le coton et la soie). Le jour du culte hebdomadaire aux ancêtres est fixé au dixième jour suivant la fin des funérailles du dernier chef de maisonnée (ou de son épouse) à être mort.

chamanique» –, *sā*, « partager », *ān*, « appeler », *tham*, « demander », *lao*, « prévenir » *pāng*, « réparer »).

Or, interrogés spécifiquement sur l'usage du terme *liang* concernant les relations avec les esprits, les villageois disent en fait en restreindre l'application au commerce avec les esprits de la forêt et plus généralement avec les esprits malfaisants. C'est, explique par exemple Aī Loun, un langage mineur (*k'wām nqi*, litt. « langage petit ») qui, prononcé au sujet des ancêtres ou de l'esprit tutélaire du village, révélerait de l'irrespect à leur égard. On peut, en revanche, poursuit-il, l'utiliser sans problème pour les esprits de la forêt « qui viennent nous mordre n'importe comment ». Il y aurait donc là deux niveaux de langage dont un seul est approprié à la relation avec les catégories d'esprits « supérieures », alors qu'un même concept, celui d'une relation fondée sur le nourrissage, sous-tend la diversité du vocabulaire rituel.

2.2. À qui revient le soin de nourrir les esprits ?

La préparation des repas destinés aux esprits ne relève strictement ni du domaine des femmes ni du domaine des hommes. La division sexuelle du travail se fait en fonction, d'une part, de l'importance du culte et, d'autre part, du type d'animal sacrifié. Ainsi, le culte hebdomadaire aux ancêtres ne requiert pas de préparation particulière et peut être préparé par n'importe qui. Quant aux aliments déposés dans le plateau, ils sont simplement ceux dont on dispose ce jour-là. Pour les cultes plus importants, les différentes tâches : exécution, découpe, cuisson, sont en fait dévolues à des personnes – ici définies par la position et le statut que leur confèrent leur âge et leur genre – spécifiques. Les jeunes enfants jouent un rôle dans ces préparatifs et les observent attentivement, en particulier lors des rituels et cérémonies les plus importants qui donnent lieu au sacrifice et à la découpe de gros animaux (cochons, zébus, buffles), puis à la préparation de mets plus variés et élaborés qu'au quotidien.

Le culte aux esprits lui-même relève du domaine des gens mûrs, voire âgés (*k'on thao k'on kē*). Plusieurs jeunes hommes du village, pères d'enfants en bas âge, évoquent souvent leur désir d'apprendre et la nécessité de différer cet apprentissage en raison de leur âge encore tendre. Les officiants ne sont pas toujours des hommes, même si ceux-ci dominent le paysage cultuel. Il existe des chamanes femmes dont la pratique diffère peu de celle des hommes, mais qui sont souvent réputées moins puissantes que leurs homologues masculins. Le rituel de rappel des principes vitaux, quoique conduit dans la grande majorité des cas par des hommes peut exceptionnellement se trouver entre les

maines de femmes. En revanche, le culte annuel à l'esprit protecteur du village (*sen bān*) comme le culte de présentation à ce même esprit d'un nouvel enfant mâle (*tē tā*¹) sont obligatoirement accomplis par des hommes. Pour le culte annuel aux ancêtres, on doit faire appel à un spécialiste dont il peut se trouver qu'il est le chef de maisonnée, mais qui peut aussi être un homme d'une autre maison et d'un autre patrilignage. S'agissant du culte *hebdomadaire* aux ancêtres, en revanche, l'officiant est le chef de maisonnée, c'est-à-dire, en vertu des règles de filiation patrilinéaire et de primogéniture, le fils aîné ou le frère du dernier défunt².

Dans les faits, cependant, le chef de maisonnée se fait souvent assister par un de ses fils, voire un de ses petits-enfants, qui lui tend le plateau et le reprend une fois le repas consommé. Un fils peut également remplacer son père absent, et, dans les plus tolérantes des maisonnées, comme celle de Aī Loun (qui explique que le caractère des esprits est fonction de celui des humains avec lesquels ils sont en relation), l'épouse du chef de maisonnée peut également porter leur repas aux ancêtres. Em Pan raconte ainsi que son beau-père, à l'orée de sa mort, lui avait adressé une requête particulière : qu'elle prenne soin (*liang*) de lui et de son épouse après leur décès comme elle l'avait fait de leur vivant. Sans ces paroles, dit-elle, elle n'aurait jamais été autorisée à présenter leur repas aux ancêtres. Cependant, Em Pan elle-même évite de monter au grenier où, dans cette maison, se situe l'autel aux ancêtres³. Ainsi, un matin où tous les hommes de la maison étaient absents, Em Pan a-t-elle préféré confier le soin de nourrir (*liang*) les ancêtres à un de ses petits-enfants. Certains d'entre eux jouaient dans l'espace situé entre leur maison et celle du voisin (un neveu de Aī Loun). Em Pan commença par interpellier un de ses petits-fils,

¹ La traduction littérale de *tē tā* est « courir à la rive ». L'offrande à l'esprit tutélaire du village, déposée sur un autel provisoire, se fait au bord de la rivière, en face de la colline sur laquelle se trouve le grand arbre où réside le *phī bān*.

² Le chef de maisonnée est toujours l'aîné de la maison. Mais si la règle veut que ce soit le fils aîné (qui, comme son père, est appelé *aī*, aîné) qui succède à son père (ou un frère du père dans les maisonnées plurinucléaires), les circonstances (fils travaillant en dehors du village, décès, etc.), les conflits (entre le fils aîné et ses parents, entre une bru et des beaux-parents, etc.) donnent lieu à des arrangements si fréquents que la règle ne pourrait être corroborée par des statistiques.

³ Dans toutes les maisonnées, l'autel aux ancêtres se situe dans le coin nord-est de la maison, c'est-à-dire là où se trouve la chambre du chef de maisonnée, à l'extrême « amont » (*neua*), selon la terminologie t'ai dam. Cependant, certains chefs de maisonnée préfèrent l'installer en hauteur, dans le grenier, pour préserver la tranquillité des ancêtres des éventuels passages des enfants de la maison. Ceux-ci sont en effet, contrairement aux brus et aux invités (à l'exception des membres masculins du patrilignage), autorisés à pénétrer dans la chambre du chef de maisonnée, dans laquelle, d'ailleurs, certains d'entre eux dorment. L'autel n'est pas matérialisé par une tablette portant le nom des ancêtres, mais par la présence des *t'ai*, talismans fabriqués chaque année à l'occasion du culte annuel aux ancêtres pour signaler et matérialiser la naissance d'un garçon dans cette maison.

un jeune garçon de huit ans : « *Singkham euy, monte ! il faut faire patthong !* », mais celui-ci, très pris par son jeu, ne lui répondit pas. Mon hôtesse se tourna alors vers Nang Noy, la plus jeune de ses petites-filles (cinq ans), qui s'empressa de venir. L'enfant monta l'échelle menant au grenier et sa grand-mère, après en avoir elle-même gravi quelques échelons, lui tendit le plateau contenant les offrandes. Elle arrangea les baguettes autour des bols, disposa les verres pour l'eau, ouvrit le paquet de friandises et redescendit l'échelle. Ce jour-là, les ancêtres se contentèrent de cette invitation silencieuse à venir recevoir le culte. L'enfant, rarement sollicitée, nullement tenue ni de savoir faire ni surtout de faire, s'était pourtant trouvée investie de ce rôle qu'elle avait tenu conformément aux attentes de sa grand-mère. Peu de paroles avaient été échangées, la petite fille semblant déjà, et cela me fut confirmé par Em Pan, avoir des gestes et des procédures appropriés une connaissance infime mais suffisante.

La participation des enfants au culte hebdomadaire aux ancêtres n'est pas uniquement circonstancielle, elle a aussi une dimension réglée. Nous avons vu que Em Pan commence par appeler son petit-fils. Pas n'importe lequel d'entre eux, mais le fils de Thongtien, celui de ses enfants qui vit dans la maison et sera appelé à succéder à son père. Le refus de Singkham d'obtempérer, et son remplacement par sa sœur cadette, masque le côté signifiant de l'appel de Em Pan. En réalité, les petits garçons, et en particulier ceux qui pourraient être amenés un jour à devenir chefs de la maisonnée où ils résident, sont sollicités de manière régulière pour monter rendre le culte aux ancêtres. J'ai pu ainsi voir Kamhac, chef de sa maisonnée et plusieurs fois grand-père, interpellé, le jour de *patthong*, son épouse : « *Ngwak, où est Fuang* (fils, âgé de quinze mois, de celui de ses fils qui réside alors avec lui) ? *Il faut faire patthong !* » L'enfant, qui était sous la maison dans les bras de sa grand-mère, était au premier chef concerné par cette interpellation. Il n'a en réalité pas rejoint son grand-père qui a nourri sans lui les ancêtres, mais la mise en scène de sa participation fait partie d'un apprentissage qui est autant celui de la place qu'on occupe dans une maison que celui de la régularité et de la manière de rendre le culte.

2.3. Quelles relations sont fondées par les différents cultes aux esprits ?

Il n'existe pas d'offrande aux esprits gratuite. Que celle-ci soit régulière comme dans le cas des cultes aux ancêtres ou aux esprits tutélaires du village, qu'elle soit liée à un état de déséquilibre ou de mal-être de la personne comme dans le cas du rituel de rappel des principes vitaux, qu'elle soit dictée par un événement particulier comme la naissance, le

mariage, la mort et s'adresse alors aux ancêtres, mais aussi aux divinités démiurges, Mères matrices et Pères célestes, qu'elle soit destinée à d'autres catégories d'esprits identifiés par un devin comme ayant causé une maladie ou une infortune, il s'agit toujours d'obtenir quelque chose en retour.

Dans le cas des cultes réguliers, on attend des esprits protection et fertilité : une famille en bonne santé, un cheptel qui prospère, un riz abondant, de nombreux enfants bien portants. Les offrandes faites en des occasions particulières visent à prévenir les esprits d'un changement dans la maisonnée ou dans le village. Il en est ainsi aussi bien du rituel appelé *tē tā* qui annonce à l'esprit tutélaire du village (*phī bān*) la naissance d'un nouveau garçon que des offrandes aux ancêtres faites au moment des premières douleurs de l'accouchement, ou encore de la vente d'un buffle. Avertis de ce changement, les esprits se montreront compréhensifs et indulgents, et, le cas échéant, élargiront le rayon de leur protection. Les offrandes destinées aux esprits ayant causé maladie ou infortune doivent apaiser l'ire des uns ou satisfaire le désir des autres afin que la personne malade recouvre la santé, que la maisonnée entière retrouve la prospérité.

Au-delà de la dimension « intéressée » des offrandes, il s'agit aussi, au moins dans certains cas, de nourrir un lien. Le culte aux ancêtres entre clairement dans ce cas de figure car il est le prolongement de la relation de soin qui unit les parents à leurs enfants, puis les enfants à leurs parents âgés. Le type de soin octroyé par les ancêtres aux membres de la maisonnée sur lesquels ils veillent est certes de nature différente de celui qui caractérise les relations entre vivants. C'est désormais d'en haut que les ancêtres surveillent et protègent les leurs, ils agissent d'une certaine manière en amont du concret, en avance sur la réalisation des événements : ils facilitent une naissance, préparent une bonne récolte, confèrent la fertilité (des humains, du cheptel, des plantes).

Mais cette aide, ce travail sur le destin, n'est concédée qu'en échange du respect qui leur est dû. Celui-ci comporte bien sûr les offrandes, mais pas seulement. Il s'agit aussi de respecter des interdits et d'envoyer les bons messages. Ainsi, les ancêtres, comme, nous le verrons, les principes vitaux des hommes de leur vivant, sont particulièrement sensibles à la souillure dont il faut les protéger¹. Concernant les messages, il faut éviter de parler un langage rituel ou de déployer une gestuelle rituelle en dehors des rites. Ainsi la taille des baguettes dont on se sert pour manger est-elle réservée à la période du culte annuel aux ancêtres (*sen hūran*) qui est le moment de l'année où les naissances nouvelles sont annoncées aux *phī hūran*. De nouvelles baguettes signalent de telles arrivées comme le

¹ Voir *infra*, chapitre huit, § 1.1.

suggère le fait qu'une paire de baguettes est jetée lors du décès d'un membre de la maisonnée. Pour les esprits de la maison, taille des baguettes signifie culte aux ancêtres et offrandes afférentes ; déçus par l'absence de ces dernières, les *phī* risquent de punir les membres de la maisonnée. Il en est de même pour les *t'ai* qui sont fabriqués à la même période et ne peuvent être déplacés ou jetés à moins qu'une personne de la maison ne décède : la rupture de cet interdit appelle la maladie, l'infortune ou la mort sur la maisonnée.

L'attention qui doit être prêtée au respect de ces techniques de communication avec les esprits (offrandes, prière, divination, messages convoyés par une certaine gestuelle et certaines pratiques, identité corporelle, présages), qui est une des facettes du *liang phī*, fait des relations avec les esprits une dimension inséparable de la vie quotidienne. En ce sens, le savoir des villageois à leur sujet relève plus de l'expérience vécue que d'une connaissance d'ordre propositionnel. C'est aussi à travers cette omniprésence et à travers les erreurs qu'ils commettent sans le savoir que les enfants apprennent à vivre avec les esprits.

3. Pour parler des êtres humains

3.1. Questions de définition et de traduction

Pour les êtres humains, l'usage du terme *liang* sert à désigner plusieurs pratiques (prendre soin, élever, adopter) pour lesquelles l'acte de nourrir perd en grande partie sa dimension concrète pour devenir un référent archétypal de la relation engagée. Le français ne dispose pas de terme apte à rendre compte de la polysémie de *liang*, alors qu'on trouve dans la langue anglaise deux verbes qui s'en approchent. Le premier d'entre eux, *to foster*, qui tient son étymologie du vieil anglais *fōstrian*, *to nourish* et de *fōstor*, *food*, *nourishing*, donne lieu dans un dictionnaire anglais en ligne (<http://www.thefreedictionary.com>) à trois définitions :

1. To bring up; nurture: *bear and foster offspring*. See Synonyms at *nurture*.
2. To promote the growth and development of; cultivate: *detect and foster artistic talent*. See Synonyms at *advance*.
3. To nurse; cherish: *foster a secret hope*.

Sous sa forme adjectivale, *foster* renvoie également à une forme d'adoption ni plénière ni légale que l'on trouve désignée en français par l'anglicisme « fosterage » et qui correspond également aux pratiques *t'ai dam* désignée par le terme *liang* :

1. Providing parental care and nurture to children not related through legal or blood ties : *foster parents; foster grandparents; a foster home*.
2. Receiving parental care and nurture from those not related to one through legal or blood ties : *foster children*.

Le deuxième mot anglais qui convoie assez bien certaines dimensions du *liang* t'ai dam est l'intraduisible et pourtant très usité en anthropologie *nurture* dont l'étymologie renvoie elle aussi à la nourriture, qui est mentionné comme synonyme de *foster* (et vice versa), et dont on trouve dans le dictionnaire Merriam-Webster – <http://www.m-w.com/> – en ligne la définition suivante :

I- *noun*

Etymology: Middle English, from Middle French *norriture*, from Late Latin *nutritura* act of nursing, from Latin *nutritus*, past participle of *nutrire* to suckle, nourish

- 1 : training, upbringing
- 2 : something that nourishes : food
- 3 : the sum of the influences modifying the expression of the genetic potentialities of an organism

II- *transitive verb*

Inflected Form(s): nur-tured; nur-tur-ing

- 1 : to supply with nourishment
- 2 : educate
- 3 : to further the development of : FOSTER (: affording, receiving, or sharing nurture or parental care though not related by blood or legal ties)

Ce qu'il faut retenir des définitions de *foster* et de *nurture*, outre la référence à la nourriture, est que, comme *liang*, tous deux servent à désigner des relations de soins octroyés aussi bien par des parents réels que par des parents de substitution. En revanche, ni l'un ni l'autre ne permet la réversibilité de la relation inhérente au *liang* : le soin que doivent les enfants à leurs parents âgés. Par ailleurs, tout comme le français « élever », ces deux termes comportent une dimension éducative qui est beaucoup plus indirectement suscitée par le *liang* dont la visée éducative, ainsi que je l'ai suggéré en introduction (p. 31), dérive de l'instauration d'une relation de soin : c'est une valeur fondamentale qui est transmise dans le faire de cette relation, le lien familial.

3.2. Élever les enfants

3.2.1. Savoir élever les enfants et avoir un bon destin

Un des contextes d'énonciation les plus courants du terme *liang* à Nākhām est celui qui voit la difficulté ou l'échec de sa mise en œuvre. La difficulté à avoir des enfants, c'est-à-dire non pas tellement à les concevoir (je n'ai jamais entendu évoquer que deux cas réel d'infertilité) mais plutôt à les mettre au monde à terme et viables, puis à les garder en vie, est une préoccupation majeure des villageois. Narrant une succession d'enfants morts en bas âge ou de fausses couches, les villageois se plaignent, comme on a entendu Bo Tou le faire, de leur inaptitude à élever (*liang*) les enfants : on ne peut pas (*bq dai*; *bq pen*), on ne sait pas ; on n'en a pas l'habileté, le savoir-faire (*bq chāng*, l. *sāng*¹), nous n'avons pas un destin favorable (*bq mī bun*²). Une vieille femme m'a ainsi expliqué :

« Il faut attendre longtemps pour avoir du bun, si on a un enfant, on a du bun. Dans ce village, il n'y a qu'une seule femme, Nang Khruay, qui n'a aucun enfant, elle a adopté (kep) Lè, le fils de son petit frère (en réalité, le fils du frère cadet de son époux). Elle est k'on mī bun (une personne qui a de la chance) parce que quelqu'un lui a donné un fils. Ceux qui n'ont pas de bun n'ont pas assez de riz à planter, le riz n'est pas bon, la récolte est trop petite. »

Dans leur brièveté, ces quelques mots abordent deux questions centrales, celle d'une notion, *bun*, aussi fortement associée au *liang* en contexte t'ai dam que celles de face (*naa*) et de prestige (*kiad*) le sont en contexte t'ai yong (Trankell 1995, p.132), et celle de la reproduction, qui doit absolument être assurée. La finalité du mariage est d'avoir des enfants, garçons et filles de préférence, mais garçons dans tous les cas car eux seuls peuvent assurer la continuité du patrilignage. Les rares cas d'infertilité comme les plus nombreuses occurrences de morts d'enfants et/ou fausses couches successives ou d'absence de garçon doivent absolument être traités. Un couple qui demeure sans enfant est inconcevable, bien plus encore qu'une fille-mère qui ne trouve pas d'époux, nonobstant la forte sanction morale affectée à cette situation. Ce qui est en jeu à travers

¹ Reinhorn (2001; p. 750) donne la définition suivante : « *V.* être apte à; être habitué à, en avoir l'habitude, avoir la pratique, avoir la bonne manière pour..., avoir le doigté, s'ingénier à..., *a.* qui est habile à, qui fabrique; *n.* l'artisan, l'ouvrier, le technicien. »

² Voir un peu plus bas pour le sens de *bun* en contexte t'ai dam.

l'aptitude des parents à élever (*liang*) des enfants, c'est leur avenir dans ce monde et après la mort. *Liang* est un devoir autant des parents vis-à-vis de leurs enfants que de ceux-ci vis-à-vis de leurs parents, et cette dette, dont l'acquittement est différé mais qui se poursuit jusqu'après la mort à travers le culte aux ancêtres, est peut-être ce qui distingue le plus sûrement les humains des animaux. Les pratiques des Occidentaux telles qu'elles apparaissent aujourd'hui aux yeux des T'ai Dam sont en ce sens inhumaines : « Vous, me dit un jour un jeune villageois, vous êtes comme les poulets. Vos parents vous élèvent (*liang*), mais vous ne prenez pas soin d'eux (*liang*) quand vous avez grandi. »

Ainsi que le laissent entendre les paroles des villageois (citées plus haut) confrontés à des difficultés à élever des enfants, *liang* relève d'une aptitude, d'un savoir-faire qui ne sont pas nécessairement donnés à tous bien que chacun en ait un besoin absolu. La notion de *bun* telle qu'elle apparaît dans les propos de mon interlocutrice, quant à elle, lie ensemble fécondité des humains et fertilité en général. Elle renvoie d'abord à la condition des humains de leur vivant, à la qualité de leur vie sur terre, même si, à travers son lien à la notion de *liang*, il s'agit aussi d'assurer son destin dans l'autre monde. L'adoption de ce terme originellement dérivé du pali et renvoyant à des conceptions bouddhiques – *bun* signifiant les mérites que l'on acquiert dans ce monde en vue d'une meilleure réincarnation après la mort – a donc connu des réinterprétations. On peut le traduire par chance, ainsi que le suggère un villageois via l'usage d'une traduction en lao : *mī sōk dī*, mais à cause de son caractère inné et fondamentalement lié à la personne je lui préfère l'expression « destin favorable ».

Le mode d'attribution de ce « destin favorable » est peu explicite. Selon un de mes interlocuteurs, Aīthao Am, le « destin favorable (*bun*) vient avec le cœur (*chae*)¹ ». En contexte t'ai dam, on parle en fait plus d'avoir, de ne pas avoir, ou d'avoir perdu ce destin favorable, que de la manière de l'acquérir. Ainsi, ne pas respecter des interdits ou dévier de la chronologie propre à chaque événement causent une chute du destin favorable (*bun long*, « *bun* descend »). Le destin favorable est également intimement lié aux composantes corporelles de la personne. Cela est particulièrement vrai, comme nous le verrons en détail dans les chapitres huit et neuf, des hommes dont les principes vitaux sont, plus que ceux des femmes, sensibles à l'exposition à la souillure et doivent éviter d'y être confrontés sous peine de voir leur destin favorable tomber. Il reste cependant possible d'infléchir positivement son destin autrement qu'en étant attentif à ne pas

¹ Sur le cœur, voir *infra*, chapitre huit.

	Liang		KŪA	
	Français	Anglais	Français	Anglais
Verbe	Élever, nourrir, entretenir, subvenir aux besoins de, rendre le culte à ; Instituer	To tend, to shepherd To raise, to adopt to take care of to give sustenance to to offer a sacrifice to spirits To feed, to nourish ; To look after, to take care of ; To provide a treat for ; To domesticate and to tame To feed, to nourish, to raise a child or animal, to provide for, to rear, to bring up, to foster, to nurse ; To have a banquet, to hold a party or feast	Nourrir, élever ; Donner la pâture (not. animaux domestiques) ; Donner une réception, offrir un banquet ; Accorder ses soins + <i>liang kŭa</i> Élever ; Donner une réception	To feed
Nom/adjectif	Qui nourrit, élève, adoptif, nourricier, domestique.	Good nourisher (<i>liang di</i>) Easy to raise (<i>liang ngai</i>) Feeding, nourishing Step-, a relation through marriage		

Définition du dictionnaire lao/français de Reinhorn (2001)

Traduction du Vocabulary Book Tai Dam/English – English/Tai Dam de Baccam Don, Baccam Hung, Baccam Faluang et Dorothy Fippinger (1989)

Définition de M. R. Rhum (The Ancestral Lords. Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village. 1994)

Définition de J. Hanks (Maternity and its Rituals in Bang Chan (Thailand) (1963)

Définition du www.thai-language.com

Tableau V-1 Définitions de liang et kŭa dans les dictionnaires de langue et dans la littérature ethnologique

déranger l'ordre du monde : nous verrons qu'il existe un certain nombre de techniques, plutôt « curatives », d'ailleurs, que préventives, qui visent à détourner le flux de malchance qui s'abat parfois sur une maisonnée : mauvaises récoltes, succession de maladies pour les humains et les animaux, incapacité à garder des enfants en vie.

Par ailleurs, certaines personnes sont plus que d'autres dotées d'un destin favorable. Les villageois ne spéculent pas tant sur la cause de cette destinée favorable qu'ils ne la constatent à travers la réussite, presque entièrement investie sous une forme ou une autre de fécondité, qui caractérise ces personnages et avec eux leur maisonnée. Le rapport entre la capacité à prendre soin (*liang*) et le fait d'avoir ou non une destinée favorable (*bun*) est largement d'ordre tautologique : les bons nourriciers/éleveurs ont du *bun* et on identifie quelqu'un qui a du *bun* par son succès dans toutes les entreprises liées à la reproduction des plantes, des animaux, des enfants.

Ces *k'on mī bun* (personnes qui ont du *bun*), éminemment respectées, sont des transmetteurs privilégiés de cette aptitude à élever (*liang*) qui fait parfois défaut à d'autres, mais les techniques de transmission du savoir élever et d'inflexion du destin sont multiples et utilisent aussi bien le recours à des artefacts qu'à des personnes humaines ou à des esprits. Le récit de plusieurs parcours de couples ayant ou ayant eu des difficultés à élever (*liang*) des enfants permettra à la fois de mieux comprendre d'où vient cette inaptitude, ce qu'il faut pour la vaincre, et la manière dont elle se transmet. Nous verrons également dans le chapitre six que la dévolution de la fécondité passe par les parents du couple au moment du mariage et qu'elle s'appuie sur la transmission d'objet via les prestations matrimoniales.

3.2.2. *Faire barrage pour un cadet, abriter la chance et donner des prénoms fertiles*¹

Kamtian est un des trois Kh'mu de Nākhām ayant épousé une femme t'ai dam. Celle-ci, Sôn, est la dernière-née d'une fratrie de quatre sœurs. Kamtian et Sôn se sont rencontrés à Nākhām où Kamtian, qui était alors soldat, passait régulièrement. Kamtian me présente son mariage comme un mariage d'amour. Il explique que, lorsqu'il a épousé Sôn, il pensait qu'après quelques années de service comme gendre auprès de la mère de son épouse, qui était veuve, ils iraient vivre dans son propre village, Bān Lāo. Or, sa femme étant la dernière-née, elle était la seule à vivre encore chez sa mère, toutes ses sœurs ayant suivi leurs époux. Il fallait donc qu'elle restât avec Kamtian prendre soin

¹ L'expression est de moi.

(*liang*) de sa mère. La vieille femme est morte huit ans plus tard, laissant à son gendre et à sa fille des rizières à cultiver, de sorte que Kamtian n'a pas quitté Nākhām. Quand il n'avait encore qu'un ou deux enfants, poursuit-il, il espérait encore retourner dans son village natal, mais les années passant, les enfants grandissant, tout le monde devint trop habitué (*khāi*) à la vie à Nākhām pour qu'il soit vraiment envisageable de partir. Le récit de Kamtian tranche avec les commentaires recueillis auprès d'autres villageois qui soulignent plutôt la stratégie matrimoniale sous-jacente à ce type de mariage, à savoir le captage d'un gendre pour remplacer, au moins dans ses attributions économiques, un fils.

Le premier enfant de Kamtian et de Sôn, une fille, est mort à deux jours, puis le deuxième, un fils, à un mois et six jours. Le couple a donc demandé à une des sœurs de Sôn, qui avait déjà plusieurs enfants en bonne santé, de leur donner un de leurs fils en adoption. Ils ont pris chez eux Bo Diou, alors âgé de trois mois. Sôn, qui avait encore du lait de son dernier-né, a allaité son fils adoptif.

Selon Kamtian, la proximité des parents de naissance et des parents adoptifs a permis que le transfert de l'enfant se fasse sans prestation ni rituel de rappel des principes vitaux, procédures que l'on observe dans d'autres cas. La véritable raison doit plutôt être cherchée du côté du type d'adoption dont il s'est agi. En effet, nous n'étions pas là dans une configuration d'adoption plénière (qui s'appelle « cueillir un enfant », *ao luk kep*), mais dans celle assez courante, qu'on désigne par l'expression *ao luk liang mā pān*, ce qui signifie « prendre un enfant adoptif [un enfant qu'on élève] pour venir faire barrage [de sorte qu'on puisse garder son cadet] ». Dans ce cas, il ne s'agit pas de remplacer les enfants de naissance, mais plutôt d'appeler d'autres naissances d'enfants bien portants.

Dans le cas de Bo Diou, la proximité des deux familles, tant géographique que relationnelle, a rendu possible une double affiliation. L'enfant voyait fréquemment ses parents de naissance, qu'il appelait *ā em ū* (père et mère du sein) : ceux-ci venaient, par exemple, le veiller quand il était malade, et finalement, à l'âge de douze ans, Bo Diou est retourné vivre chez eux. À ce moment-là, son cadet (d'adoption), né deux ans après son arrivée, était déjà grand et considéré comme sorti d'affaire. Kamtian et Sôn lui avaient donné le nom de Lūa (*lūa*), ce qui signifie « qui reste, excédent », car il est celui qui a été donné en plus de ses frère et sœur décédés.

Cette adoption, qu'on peut rapprocher d'un genre de fosterage, crée des liens durables qui sont de l'ordre de la filiation. D'abord, Bo Diou a toujours appelé, et continue à le faire, ses parents adoptifs *ā em*, termes qu'il utilise désormais également avec ses parents de naissance qui étaient dans son enfance *ā em ū*. Réciproquement, Kamtian est connu et

reconnu dans le village comme le père de Diou, Ai Bo Diou, c'est d'ailleurs ainsi que l'on se réfère à lui selon le système de la teknonymie. Par contre, c'est chez ses parents de naissance que Bo Diou reviendra vivre après avoir servi comme gendre chez les parents de son épouse, ce sont donc ces derniers qui s'acquitteront de l'essentiel du prix du lait. Kamtian et Sôn y participeront dans une bien moindre mesure.

L'idée qu'un enfant adopté vienne faire barrage (*pān*)¹ se prolonge parfois dans le nom personnel qui est attribué à cet enfant qu'on nommera alors Pan. Des enfants portant ce nom, on peut ainsi deviner qu'ils ont une histoire d'adoption. Celle-ci ne revêt pas nécessairement la forme décrite ci-dessus. E Pan, un homme du village aujourd'hui grand-père, est né après une succession de frères et sœurs morts en bas âge. Son père était le petit frère de la mère de mon hôte, Loun, qui avait de nombreux enfants, tous en bonne santé. Par ailleurs, le père de Loun était chamane, personnage à qui, nous le verrons, on demande fréquemment d'adopter (*liang*) pour les protéger des enfants perçus comme menacés. À la naissance de ce garçon, ses parents ont demandé aux parents de Loun qu'ils l'adoptent : « Nos enfants naissent et meurent, naissent et meurent, nous ne pouvons pas les élever. Nous avons peur que celui-ci ne grossisse pas, ne grandisse pas. Nous ne voulons pas l'appeler notre fils. » Les parents de Loun ont fait *sukhwan* (rappel des principes vitaux) à l'enfant et lui ont donné un nom. Il s'appelait déjà Pān, mais pour le distinguer des autres enfants portant ce nom, le père de Loun a ajouté E, « petit ». Il n'y a pas eu de changement de résidence pour cet enfant, mais simplement changement d'identité via l'assignation d'un nom et un transfert nominal d'affiliation. Non seulement cet enfant a survécu, mais, désormais fils adoptif (*luk liang*) de parents au destin favorable (*mī bun*), il a abrité lui-même ce destin favorable (*pheung bun*) puisque, après lui, une petite fille est née qui, elle aussi, a survécu. Un autre nom fréquemment donné à un enfant adopté pour « faire barrage » est Beng, de *bēng* qui signifie partager. C'est une place dans cette maisonnée que l'enfant suivant partagera avec son aîné.

Aīthao Houn est lui aussi un enfant rescapé, succédant à une série de frères et sœurs n'ayant pas survécu. Quand il est né, son père lui a percé une oreille et l'a attaché un instant, par un fil, à la poignée de la marmite à riz (*mō nūng khao*) en prononçant les paroles suivantes : « Grandis et croîs, mûris et vieillis, longévité à toi² ! » *Hun vai* signifie

¹ Cette pratique se retrouve dans d'autres contextes, notamment chez les Chinois de Taïwan où Wolf et Huang (1980), cités par Lallemand (1993, p. 79), la nomment « adoption thérapeutique. ».

² « *Hae nyae hae sung hae thao hae kē hae man nyūn.* »

« attacher », « comme on attache les buffles », précise Am, à qui je demande des précisions sur cette histoire racontée par Em Pan. Cette comparaison entre l'élevage des enfants et celui des buffles à travers la théâtralisation du lien qui unit les animaux à leurs propriétaires comme les enfants à leurs parents n'est pas rare. On la retrouve dans d'autres noms de personne, comme par exemple Deng (*dāng*) qui signifie aussi attacher avec une corde : « ainsi les *phi* savent que cet enfant a un propriétaire », expliquent les villageois.

On le voit, le nom personnel peut raconter une histoire ou en porter la trace. Mais c'est avant tout pour sa valeur performative qu'il est choisi. Le nom est une composante de l'identité de la personne qui le porte, à tel point que la maladie peut parfois être interprétée comme découlant de l'inadéquation entre un nom et son porteur et que la cure consiste alors à trouver et à attribuer un nouveau nom. Cette identité, cependant, est aussi relationnelle, comme on le voit dans ces « prénoms fertiles » qui évoquent une personne particulière parmi ses germains. Cette manière de placer l'enfant au sein d'un groupe de germains est d'ailleurs très répandue, y compris en dehors de ce contexte particulier. Des noms à consonance proche (*khrāi kan* : être ressemblant, semblable, similaire) sont choisis pour deux frères, deux sœurs, ou deux cousins germains de même sexe : Songkham et Singkham sont deux cousins, Bila et Lavin, deux sœurs, Sian et Seun deux frères... Au-delà de la facilité de mémorisation qui est invoquée pour expliquer ces choix, c'est bien là aussi une manière d'affirmer un lien, d'énoncer une parenté¹.

Dans chacune des histoires (à l'exception de celle de Houn) évoquées ici, c'est à travers les enfants, qu'ils soient nés d'un couple *mī bun* ou adoptés (*liang* comme parrainage) par de tels parents, que circule l'aptitude à élever (*liang*). Ainsi que leurs noms le disent et le font, les enfants en viennent à incarner les actes par lesquels on contrecarre un mauvais destin : ils font barrage, ils partagent, ils abritent.

3.2.3. À la recherche d'explications et de solutions

L'après-midi du 13 janvier 2000, l'épouse de Bounnoy, le troisième fils de Loun, fait une fausse couche. C'est la troisième. Le fœtus avait cinq mois. La première grossesse de Mā Hiang était la cause de son mariage. Bounnoy, le père, ne souhaitait pas épouser cette

¹ Massard-Vincent et Pauwels (1999, pp. 16-17) soulignent cette tendance à la « mise en relation » que permet la nomination. Dans le même ouvrage, Guillou (1999, pp. 248-249) décrit des « séquences euphoniques » formées par les noms personnels d'une fratrie à partir des noms personnels des parents.

jeune femme car il voulait partir étudier pour devenir instituteur. Il y avait cependant été contraint par les convenances et surtout par le refus de ses parents de payer l'amende exigée comme réparation pour l'offense faite à la jeune femme et à ses parents. Au moment de cette troisième fausse couche, les deux jeunes gens vivent encore en résidence uxorilocale.

Mā Hyiam, la sage-femme du village, m'avait déjà parlé de l'épouse de Bounnoy avec réprobation. D'après elle, celle-ci avait caché les premiers signes de sa première fausse couche, probablement causée par un travail trop rude et une position courbée : déterrage de pousses de bambou, ramassage du bois, travail aux champs... Pour la deuxième fausse couche, elle était venue demander conseil à Mā Hyiam, qui lui avait fait manger des œufs de poulet noir, qui, selon elle, contiennent de bonnes vitamines, mais il était déjà trop tard. Et, cette fois encore, elle perd son enfant !

Dans la maison, les femmes commentent : la prochaine fois, il faudra aller consulter à l'hôpital. Les camarades de Bounnoy, des jeunes hommes de même âge dont certains sont, comme lui, instituteurs et qui se présentent comme ses *siao*, (compagnons de même âge) sont venus l'aider à enterrer le fœtus et veiller la jeune femme. Plusieurs d'entre eux me parlent de leur propre difficulté à élever (*liang*) des enfants, Noy, un cousin patrilatéral au premier degré de Bounnoy, raconte qu'il a perdu un premier enfant né à sept mois et mort après quatre jours. Son deuxième est mort dix jours après la naissance car, explique-t-il, ses principes vitaux ne voulaient pas boire le lait de la mère.

L'attention de l'assistance, nombreuse comme pour un accouchement, est finalement plus tournée vers les soins à donner à la mère – similaires à ceux suivant un accouchement – que vers la perte de l'enfant. Aī Loun, auquel, un peu surprise par l'absence d'émotion ouvertement exprimée¹, je demande des explications, relève l'inutilité des pleurs. Mais les difficultés de Bounnoy et de son épouse préoccupent en fait profondément mes hôtes. Dans les mois qui suivent, à plusieurs reprises, Em Pan évoque son désir de trouver un enfant à adopter pour son fils. Peung, l'aîné, qui fait des études d'infirmier à Vientiane, leur raconte, lors d'une de ses visites, qu'il a entendu parler à la capitale d'une femme, droguée, qui abandonnait son enfant. Em Pan me confie combien elle aurait aimé pouvoir faire adopter cet enfant à son fils. Mais c'est avec la proposition d'une femme akha, Missou, que la possibilité d'une adoption se concrétise² avant d'échouer à la suite du décès prématuré de l'enfant. Dans les deux cas envisagés, il s'agit

¹ Voir, *supra*, chapitre un, § 3.1.2.

² Voir *supra* le préambule.

d'une adoption plénière (*kep*, ramasser, plutôt que *liang*), ce qui n'exclut cependant pas l'espoir que l'enfant adopté permette la naissance d'enfants biologiques.

Quand, à peine quelques mois plus tard, Mǎ Hiang est à nouveau enceinte, je note une modification du comportement du jeune couple, qui, désormais, vient de plus en plus fréquemment passer du temps chez mes hôtes. Mǎ Hiang vient, parfois accompagnée d'un neveu ou d'une nièce, s'occuper des enfants de la maison d'origine de son époux ou aider sa belle-mère et ses belles-sœurs dans les tâches ménagères. Elle prépare sans doute de cette manière son proche transfert dans la maison de ses beaux-parents, mais je me suis aussi demandé si elle ne venait pas y chercher la qualité de bons éleveurs qui fait la réputation de mes hôtes. C'est aussi à cette période que Aī Loun et Em Pan, en visite chez moi à Oudomxay, rencontrent au marché un vieil ami t'ai dam de Loun avec lequel ils évoquent la possibilité de procéder au rituel de renouvellement des attributs (berceau et porte-bébé) des principes vitaux de la mère maternant les principes vitaux de l'enfant (*sen thai ū thai lā*)¹.

Ce qui apparaît à travers la procédure de divination qui préside à ce rite est que, contrairement à ce que l'on rencontre parfois, l'impossibilité à élever les enfants n'est pas nécessairement attribuée à la femme. Par ailleurs, l'intentionnalité se trouve du côté des principes vitaux : ce sont eux qui refusent d'élever des enfants, de crainte de la souillure occasionnée autant par l'accouchement que par la manipulation des nourrissons. Cette intentionnalité des principes vitaux est aussi évoquée par le compagnon de Bounnoy dont le nourrisson est mort du refus des *khwan* de sa mère à l'allaiter.

Finalement, le rite un moment envisagé n'a pas eu lieu. La future mère s'est rendue une fois, en ma compagnie, à l'hôpital de la province où on lui a fait une échographie qui n'a révélé aucun problème. L'enfant est né à terme, à l'hôpital du district. Il a aujourd'hui (début 2007) bientôt cinq ans et sa mère, qui ne prend pourtant pas de contraceptif, n'est plus jamais retombée enceinte.

L'histoire de Bounnoy et de son épouse montre la multiplicité des interprétations possibles de la difficulté à élever des enfants. On a, avec les propos de la sage-femme du village formée à la ville, une lecture plutôt physiologique inspirée de la biomédecine, mais une proposition thérapeutique plus proprement locale, avec l'idée selon laquelle les œufs des poules à peau noire ont une qualité que ceux des autres poules n'ont pas. Il y a aussi le questionnement sur le rôle des principes vitaux de la mère, mais aussi du père

¹ Voir *supra*, chapitre 1, § 2.1.

dans cette incapacité à mettre au monde des enfants viables, et même, à travers le récit du compagnon de Bounnoy, la mise en cause des principes vitaux du nouveau-né qui, refusant de boire le lait de la mère, auraient causé la mort du nouveau-né. Je me suis aussi demandé, mais il s'agit là d'un sentiment issu de ma fréquentation de cette famille, dans quelle mesure la dimension contrainte de ce mariage ne pesait pas sur le couple et n'influait pas sur ses difficultés à élever des enfants.

Ce qui est remarquable dans cette histoire est que, finalement, les jeunes gens se sont sortis de leurs difficultés sans qu'aucune des solutions envisagées n'ait été mise en œuvre, un peu comme si tout le travail d'interprétation et de recherche de solutions avait en lui-même été efficace.

3.2.4. Cumul de prophylaxies : imposition d'amulettes par un spécialiste kh'mu, adoption par la chamane du village et transfert de chemise

L'histoire de Bo Tou et de son épouse, Mæ Bèt, que je relate ici dans le détail, a été évoquée en introduction à cette partie. Le couple a perdu son premier enfant, mort à dix jours. À la naissance de leur second, une petite fille, ils ont eu recours à de multiples techniques pour la protéger de la mort.

Douze ou treize jours après sa naissance, un camarade de même âge (*siao*) du frère de Bo Tou, un Kh'mu de Bang Beng, est venu nouer un collier (*fū khā*) au cou du nourrisson. Cet homme, raconte Bo Tou, connaît beaucoup de formules magiques (*hū k'wām lai*), tellement, en fait, que celles-ci se sont mises en travers de son aptitude à élever les enfants qu'il a eus en grand nombre mais dont il ne reste que deux filles. C'est lors d'une visite au village de Houaysang, situé dans le *khed* de Nākhām, que Bo Seuk a rencontré Tyuay, le frère de Bo Tou. En discutant, poursuit Bo Tou, ils se sont aperçus qu'ils avaient le même âge, se sont serré la main et se sont déclarés *siao*. Pour nouer leur pacte d'amitié et d'entraide, ils ont partagé un poulet bouilli et quelques verres d'alcool. « Nous sommes nés ensemble, nous mourrons ensemble », ont-ils déclaré. Quand les enfants du *siao* kh'mu sont malades, Tyuay, qui est infirmier, va leur faire des piqûres, quand les enfants de Tyuay sont malades, c'est le *siao* kh'mu qui vient leur nouer un collier.

Pour fabriquer le collier de la fille de Bo Tou, Bo Seuk a demandé des fils de coton provenant de la maison de l'enfant, un noir, un rouge et un blanc. Il les a tressés ensemble et y a ajouté un morceau de la variété de rhizome *bān* (l. *vān*) et un plomb (*churn*) pris sur les « pieds » du filet de pêche (*mong*). Le *bān*, explique Bo Tou, a une odeur particulière

(*kiu*) qui agit sur les esprits « comme des balles de fusil », mais le jeune père ne sait pas expliquer l'usage du plomb. En apposant le collier à l'enfant, le spécialiste a prononcé quelques paroles (*k'wām*) en kh'mu. Il a ensuite préparé de l'eau de *māk somphoi*, un fruit cueilli en forêt qui ressemble au tamarin. Il y a soufflé quelques paroles et en a aspergé la porte de la maison puis le corps de l'enfant pour que les esprits ne viennent pas le toucher, l'attraper.

Par ailleurs, afin d'assurer sa croissance et sa bonne santé, Bo Tou et son épouse ont emprunté, pour constituer le trousseau de leur fille, une chemise, un chapeau et un porte-bébé ayant appartenu aux enfants du frère de Bo Tou, Tyuay, qui a eu beaucoup d'enfants dont aucun n'est mort. Nous avons que la confection de la première chemise de l'enfant suit des règles précises et ce vêtement est chargé de sens¹. Une variante de cette technique qui vise à communiquer à un enfant le bon destin propre à une autre famille consiste fabriquer cette première chemise avec du tissu sollicité auprès de plusieurs maisonnées au destin favorable (*mī bun*).

Enfin, alors que leur fille était âgée de trois mois, Tou et Bèt l'ont fait adopter (*liang*) par l'unique chamane du village, Sôm, à qui ils ont donné un bracelet d'argent, une brassée de coton et un poulet. La chamane a noué les poignet (*phū khen*) de l'enfant avec du fil de coton noir et a déclaré qu'elle n'avait certes pas de lait, mais qu'elle était néanmoins la véritable mère de cet enfant, alors que la mère de naissance, elle, ne fait que donner le lait. En tant qu'enfant adoptive (*luk liang*) de cette femme chamane, par ailleurs une grand-mère paternelle classificatoire de l'enfant (épouse du frère de son grand-père paternel), la petite fille devra lui faire des cadeaux régulièrement et la veiller quand elle sera malade. Ainsi, dit-on, les esprits penseront qu'elle est son enfant et, comme elle a un destin favorable, ils ne seront pas assez forts pour la prendre. Une chemise de l'enfant sera également gardée par sa mère adoptive sur son autel, matérialisant à la fois le lien qui les unit et la présence de l'enfant dans cette maison.

L'histoire de Bo Tou est particulièrement intéressante parce qu'elle cumule plusieurs techniques d'adoptions. Les relations entre T'ai Dam et Kh'mu se caractérisent par un mélange de condescendance et de véritable proximité. Kh'mu et T'ai Dam ont besoin les uns des autres, et, si les seconds sont souvent en position de dominants, ils ne peuvent se passer des premiers². Les Kh'mu sont décrits par les villageois de Nākhām comme

¹ Voir *supra*, chapitre trois, § 3.1.2., pp. 168-170.

² Voir Evrard 2006.

détenteurs de savoir-faire rituels dans le domaine de la guérison et des prophylaxies concernant les enfants. Ils sont sollicités, en vertu de ce savoir-faire mais aussi d'une relation amicale particulière, pour fabriquer et nouer des amulettes aux enfants et pour « couper la route » aux « esprits de naissance » (*phī kāt*)¹. C'est également auprès de l'un d'eux que Aī Loun a appris, en échange d'un *tē* d'opium, des paroles à souffler dans le riz et dont nourrir les enfants qui pleurent la nuit.

Le recours à des personnes extérieures au village ne se limite pas à la sollicitation de spécialistes kh'mu. Ainsi les villageois disent-ils à la fois que plus personne à Nākhām ne sait nouer les colliers (*fū khq̄*) et qu'il est bon de demander à des étrangers de le faire, surtout s'ils amènent avec eux une certaine forme de prestige. Certains enfants portent ainsi des colliers fabriqués par des cousins de Namtha en visite, or à la plaine de Namtha sont associés richesse et modernité, mais aussi vitalité d'une certaine tradition t'ai dam.

L'adoption est une technique très utilisée dans les situations où élever des enfants se révèle problématique comme nous l'avons vu aussi bien avec les histoires de Kamtian et de Bounnoy qu'avec celle de Bo Tou. Dans ce dernier cas, l'idée n'est pas tant de provoquer la venue d'un cadet, comme dans les précédents, que de procéder à un changement d'identité du nourrisson qui sert deux objectifs. Le premier est de détourner l'attention des *phī* qui s'acharnent sur un couple particulier, le deuxième d'assigner à l'enfant une identité chargée de destin favorable (*bun*). L'enfant est ainsi doublement protégé, parce qu'il n'est plus l'enfant d'une telle famille, et parce qu'il est celui d'un personnage connu à la fois pour ses pouvoirs, en tant que chamane, et pour son destin chanceux, en tant que parent d'une progéniture nombreuse et bien portante.

L'histoire de la chemise, elle, renvoie à un procédé similaire au précédent : l'enfant qui porte la chemise d'un autre masque sa propre identité en vertu du lien qui unit la chemise aux composantes de la personne, et à l'idée de transmission qui doit désormais être familière au lecteur. Le destin chanceux, comme la facilité à accoucher, comme, nous le verrons plus bas, la capacité à allaiter sont transmissibles, peuvent passer d'une personne à une autre. Il n'est pas étonnant que le *bun*, si intimement lié à la personne, puisse circuler à travers le port d'un vêtement en est lui aussi partie intégrante.

Derrière la notion de *liang*, quels que soient les actes concrets auxquels elle renvoie, réside l'idée d'une aptitude. Celle-ci, idéalement donnée d'avance avec le bon destin (*bun*) auquel elle est si intimement liée, vise les capacités reproductives et la capacité à

¹ Voir supra, chapitre un, § 1.4.3.

maintenir en vie. Les divinités célestes apparaissent pensées comme à l'origine de l'attribution de cette aptitude (à travers son lien au destin), ou comme y contribuant (existence de principes vitaux auxiliaires de *liang*) qui peut néanmoins, quand elle fait défaut à une personne ou à un couple, être transmise. Cette transmission passe à la fois par des artefacts et par des personnes comme on le voit avec le don de la chemise d'un enfant bien portant issu d'une famille dotée d'un bon destin ou par l'adoption d'enfants qui tirent à eux leurs cadets. D'autres techniques visent plutôt à contrecarrer, par la force, la mauvaise volonté de principes vitaux conçus comme possiblement responsables de l'inaptitude à concevoir, donner naissance et faire grandir des enfants.

	Êtres humains	Esprits	Animaux
Catégories concernées	Enfants Personnes âgées	Tous	Mammifères ++ Animaux sauvages domestiqués
Actions	Nourrir Donner la vie Faire grandir Prendre soin de Elever Protéger Adopter	Nourrir Rendre un culte (alimenter, parler à)	Nourrir Prendre soin de Domestiquer
Qualités	Fécondité Vitalité Exemplarité/contagion positive/transmission d'aptitudes	/	/

Tableau V 2-Résumé des actions visées par *liang* et des destinataires possibles

Liang ne renvoie cependant pas exclusivement à une aptitude. Il s'agit aussi d'une valeur essentielle ayant trait à la qualité des relations qui unissent les personnes humaines entre elles ou à d'autres existants, animaux, esprits et ancêtres. Ce qui fait de cette qualité relationnelle une valeur est sa réversibilité, et donc son rôle dans le déroulement du cycle de vie : les parents donnent la vie à leurs enfants et s'appliquent à lesquels mener jusqu'à l'âge adulte, les enfants, devenus eux-mêmes parents grâce aux soins dont ils ont été entourés (lesquels comprennent la dévolution de la fertilité) s'occupent de leurs parents âgés puis, ceux-ci morts, leur rendent un culte.

Par ailleurs, *liang* est simultanément le moyen et la visée d'apprentissages. La qualité des soins dont les parents entourent leurs enfants crée de bonnes dispositions et suscite la reconnaissance nécessaire à un « retour de *liang* ». En parallèle, inaptes encore à prendre soin d'autres personnes, les jeunes enfants engagent, à travers l'élevage d'animaux (buffles

ou oiseaux) ou via l'incitation à participer au culte aux ancêtres, leur aptitude au *liang*. Parce que ces pratiques concernent essentiellement les petits garçons, on peut se demander si ceux-ci ont besoin d'apprendre ce qui pour les filles relèverait d'une aptitude donnée?

Chapitre six

LE SEIN EN PARTAGE

Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'élever, *liang*, renvoyait à une relation dont l'archétype est le nourrissage sans pour autant que ce terme signifie véritablement « nourrir ». En ce sens, l'examen de cette notion chez les T'ai Dam de Nākhām ne va pas tout à fait dans le sens des diverses définitions, qui émergent aussi bien des dictionnaires que des textes ethnologiques, lesquelles font plus ou moins implicitement dériver de l'acte concret de nourrir les autres sens de *liang*. *Liang*, implique toujours plus que nourrir, alors que « nourrir » se dit autrement, qu'il s'agisse des animaux ou des enfants.

Avec l'allaitement, nous avons une nouvelle confirmation de ce fait. Allaiter un enfant se dit « lui donner le sein à boire » (*hae man kīn ū*), quant à l'emploi du terme *liang*, il est réservé à trois occurrences. La première a été mentionnée au premier chapitre¹: les T'ai Dam pensent qu'à partir du sixième ou du septième mois de grossesse le lait coule vers l'intérieur « pour aller nourrir (*liang*) l'enfant dans le ventre de sorte qu'il puisse grandir » (*nam ū pai liang luk yu kwang pum chāng nyae*). Or ce qui est en jeu ici est autant d'assurer le type de soin qui permettra à l'enfant de survivre (ce que l'analyse du sens de *liang* révèle dans la partie précédente) que sa croissance *in utero*. Dans le deuxième cas il s'agit, avec l'usage de *liang*, de décrire l'allaitement par une autre femme que la mère et en particulier par la mère de naissance (*em ū*) quand celle-ci vient nourrir un enfant qu'elle a donné en adoption (*em ū mā liang ū*). Le troisième cas renvoie à ces personnages divins que j'ai appelé des « auxiliaires de *liang* »² et parmi lesquels on trouve la Dame [des] seins (Nang Ū) dont on dit qu'elle nourrit au sein (*liang ū*) l'enfant aussi bien dans le ventre qu'après sa naissance. Là encore, comme le montrent si bien les écrits de Maspéro (cités p. 58), il ne s'agit pas simplement de nourrir :

La Dame des seins (...) commence par s'occuper de donner du lait, et c'est ce lait qu'elle transmet à la mère quand l'enfant est petit ; quand l'enfant a fini de téter, elle garde son lait qui dure toute la vie de l'homme (...) ; ce lait est nécessaire pour que l'homme vive, dès qu'il se tarit, il meurt.

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 1.1., p. 66.

² Voir *supra*, chapitre un, § 2.1., p. 83.

L'allaitement est une pratique longue : il dure en moyenne un an et demi, écart le plus courant entre deux naissances, mais peut, pour un dernier-né, s'étendre jusqu'à cinq ans. C'est aussi une pratique partagée : la mère n'est pas la nourrice exclusive de son enfant. C'est enfin une pratique dont les fonctions et les sens sont multiples : nourrissage, consolation, instauration de liens qui dépassent largement le temps de la petite enfance pour s'exprimer particulièrement fortement au moment du mariage. Cette polysémie, qui est avant tout une « polypraxie », de l'allaitement en fait un médiateur d'apprentissages sociaux d'autant plus efficace qu'il est fortement ancré dans l'émotionnel¹.

Je m'attacherai dans ce chapitre à montrer le rôle fondateur de l'allaitement, autant dans sa mise en place concrète que dans sa valeur emblématique. Dans le premier cas, concret, pratique, vécu, on voit que l'allaitement du nouveau-né est toujours différé et très souvent partagé (d'autres femmes que la mère donnent la tétée à l'enfant), comme s'il devait faire l'objet d'un apprentissage et d'une transmission. C'est ce dont je traiterai dans les deux dernières parties de ce chapitre.

Par ailleurs, comme nous le voyons à travers le deuxième cas, celui du paiement du « prix du lait » par le gendre à sa belle-mère, l'allaitement est aussi une expression métonymique du fait d'élever un enfant². L'échange de prestations matrimoniales entre les deux familles alliées renvoie de manière générale à la dévolution de la fécondité et de l'aptitude à garder en vie ses enfants. C'est par là que je commencerai.

1. Argent et fécondité

1.1. Prestations matrimoniales et fertilité

Je ne ferai pas ici une description exhaustive des rituels du mariage, mais j'aborderai plutôt celui-ci à travers les échanges de biens et de paroles qui en scandent les différentes étapes. Ces échanges seront déroulés à la manière d'un dialogue bien qu'ils soient séparés, selon les cas, de plusieurs jours ou de plusieurs années. L'idée est de montrer la manière dont ils se répondent et dont, malgré leurs différences, ils renvoient pour l'essentiel à la production des enfants.

¹ Voir les théories de l'attachement, et le rôle primordial de l'émotion dans le processus d'apprentissage, tels qu'ils sont exposés et commentés, par exemple, par Quinn (2005).

² La référence à l'allaitement sert, comme celle à l'« acte de manger » chez les Achuar (A.-C. Taylor, communication du 6 avril 2006 au Collège de France, dans le cadre du séminaire de Maurice Bloch, « L'anthropologie à l'épreuve du terrain »), à exprimer une notion abstraite (ici l'*aptitude* à féconder et à élever des enfants) à travers un acte concret.

À la première étape du mariage, celle des « fiançailles » (*song krīrai*), les parents du garçon n'amènent avec eux chez les parents de la fille que des prestations immédiatement consommables (deux calebasses de riz cuit, deux bouteilles d'alcool, deux poulets bouillis, et des petits paquets contenant du matériel à chiquer, des cigarettes, du sel, et des petits poulets). La famille de la fille, quant à elle, ne fait aucune offrande à celle de son futur gendre, mais se contente de l'accueillir et de fournir le supplément de denrées nécessaires au repas qui se déroule durant l'intégralité de cette cérémonie. Les paroles échangées au cours du repas sont les « Dits de l'entremetteur », récités d'abord par le *phā lām* du garçon puis par celui de la fille, et des discours prononcés par le père du fiancé et de la fiancée qui tournent principalement autour des modalités de cette union (temps du service du gendre, attente des familles l'une vis-à-vis de l'autre, jour à fixer pour le « grand mariage », etc.). À cette étape du mariage, seul le fiancé et ses représentants se prosternent (*ao fāp*¹ ou *lai*), en signe de respect, devant les parents (ici entendu au sens large) de la fille. Une lecture des griffes ainsi que du cartilage du bec des poulets est faite par des hommes des deux côtés et doit indiquer le tour, positif ou négatif, que prendra cette union. Il n'est à ce moment-là pas encore ouvertement question de la dévolution de la fécondité si présente aux autres étapes du mariage. Le futur époux et la future épouse sont très peu présents, ils ne sont pas attablés avec les autres convives, mais discutent, avec des compagnons et cousins de même âge autour du feu, dans la cuisine. Le fiancé ne fera son apparition qu'au moment des prosternations, alors que la fiancée participe à la logistique du repas (sert de l'alcool, met la table, débarrasse...).

Cette étape du mariage marque le début d'une courte période durant laquelle le futur gendre vient travailler chez le père de sa fiancée mais retourne dormir chez lui. On dit qu'il vient faire le « gendre de la terrasse *kwān* » (*hed khīrai kwān*), peut-être en référence à un temps où le gendre dormait effectivement sur cette terrasse.

Pendant cette période, les femmes du côté de la fiancée confectionnent la moustiquaire (*yan*) qui abritera le couple et, quand ils en auront, leurs enfants (photoVI-1) ; elles fabriquent également, de même que les femmes du côté du fiancé, une paire de matelas, une paire de couvertures et une paire d'oreillers.

Le jour fixé pour les noces (*kīndong nyae*), les parents du garçon, après avoir pris un premier repas dans leur maison, préparent une série d'offrandes et de prestations à apporter dans la maison de la fiancée. Celles-ci consistent en consommables qui sont

¹ *Ao fāp* signifie « prendre respect ».

destinés aux humains, mais aussi, pour une part, aux ancêtres, et en artefacts (principalement des bijoux) qui seront offerts à la nouvelle mariée (tableau VI-1). Un peu comme ce qui s'était passé à l'étape précédente, l'essentiel des denrées alimentaires, et en particulier la viande, sont apportées par les parents du garçon, ceux de la fille participant pour le riz, les légumes et l'alcool.



Photo VI-1 Transport, en procession, des biens du couple lors de l'étape de mariage, song pae (« envoyer la bru »).

En ce qui concerne les prestations matrimoniales, il y a également un écart important entre l'apport du garçon et celui de la fille. Bien qu'à la suite de cette étape du mariage la fille réside encore quelques années, avec son époux, chez ses parents, elle est cependant déjà, via le port des bijoux et de la mèche de cheveux amenés par ses beaux-parents et par son époux, corporellement investie par ceux-ci. L'incorporation de la mariée à la maison de son époux commence donc par ce remodelage de son corps qu'on voit se dérouler au moment de la confection du chignon¹. Cette séquence centrale du mariage se clôt par les paroles prononcées par la mère du garçon alors que les bijoux sont passés au cou et aux poignets de sa bru :

« Père et mère n'ont rien à offrir. Nous n'avons que quelques pièces d'argent, ces bracelets et ce collier pour monter le chignon, force et vitalité ! Ayez de nombreuses filles et de nombreux garçons, aimez-vous jusqu'à l'âge

¹ Voir *infra*, chapitre dix, § 3.2.1.

des cheveux rouges, jusqu'à l'âge des cheveux blancs, jusqu'à ce que vos dents de devant tombent¹ ! »

La mariée nouvellement parée commence alors, accompagnée de ses représentantes, les prosternations devant les parents de son époux :

« Je suis désormais votre bru, votre fille, votre rejeton, permettez moi de m'incliner devant vous². »

Ce à quoi les parents du garçon répondent, plaçant un peu de monnaie papier dans le van qui contient l'alcool servi avant chaque série de prosternations :

« Force et vitalité ! Nous n'avons rien à offrir, en cherchant bien nous trouverons peut-être quelque bague de cuivre, prenez ces pousses, prenez ces yeux, ayez de nombreuses filles et de multiples garçons³ ! »

Quand la période de résidence uxorilocale initiée le jour du « grand mariage » s'achève, on assiste à de nouvelles prestations plus diversifiées tant par leur contenu que par leurs destinataires que les précédentes.

Jusqu'à présent, les biens avaient circulé essentiellement des parents du garçon vers leur bru et, dans une moindre mesure, vers le couple, à travers les dons en papier monnaie faits au moment des prosternations. Ces billets, d'ailleurs, également distribués au moment des prosternations de l'époux, provenaient pour partie aussi du côté de la fille.

Désormais, les biens circulent de la bru vers ses beaux-parents, des parents de la fille vers le couple, et des parents du garçon vers ceux de la fille.

Les prestations de la bru vers ses beaux-parents peuvent avoir lieu à deux moments différents : lors d'une visite officielle de la bru à ses beaux-parents, ou à l'occasion de la troisième et dernière étape du mariage, « envoyer la bru » (*song pae*). Dans les deux cas, on essaie de faire coïncider cette cérémonie avec le culte annuel aux ancêtres de la maison du garçon. La bru, assise devant les parents de son époux, autour desquels sont également rassemblés d'autres membres proches du patrilignage, offre un *sīn*, un pantalon, deux chemises, une coiffe, des petites pièces de tissu appelées (*fā puk*) et des

¹ « *Bq̄ mī sang mī ngān song sām man ao mā sae hae luk khūr̄n kao ko hao han næ, mī nyīng lai, chai pē hak kan thao phom deng pheng kan thao phom lq̄n hak thao kio lon cham fan næ.* »

² *Khanai men pae pen luk pen thao nyang mī k'wām pak lai pao hom khao thao ieo bai hao fāp æ lq̄.*

³ *Aī Em bq̄ mī sang, tam dī mī men mī thong ben khen hoi tē hq̄ Aī Em bq̄ mī sang ao nq̄ ao tā hae luk hae thao kq̄ hao han næ, nyīng lai chai pē nang sao næ.*

serviettes brodées (*khan firang*) au père et à la mère de son époux, mais également des *fā puk* et des *khan firang* supplémentaires à leurs proches. Tout en présentant ces offrandes, elle dit :

« Je n'ai rien à offrir que ces étoffes en remerciement pour les bienfaits (tōp bun thān khun) de père et mère. Force et vitalité¹ ! »

Ses beaux-parents lui répondent de nouveau, présentant une nouvelle fois quelques kips :

« Père et mère n'ont rien que ces quelques pousses et ces quelques yeux à donner à [notre] fille, force et vitalité ! Ayez de nombreuses filles et de multiples garçons ! »

Les prestations du gendre, qui sont aussi celles de ses parents, vers le père et à la mère de son épouse se déroulent, elles, nécessairement le jour du *song pae*. Avant de quitter la maison des parents de son épouse, le gendre dépose sur un plateau cinq pièces d'argent et deux piécettes (*hā man song hāo*), ou bien, si sa belle-mère est toujours en vie, un bracelet d'argent dont le poids doit être équivalent à cinq pièces auquel il ajoute deux piécettes. Si le couple a déjà un enfant (dans le cas contraire, il attend la naissance d'un enfant pour le faire), le père de l'épouse (*phq tā*) rend à son gendre et à sa fille les deux piécettes en leur disant :

« Prenez ces pousses, prenez ces yeux, qui sont les vôtres, allez forger des colliers pour vos enfants ! ² »

Avant que le couple ne regagne, accompagné par tous ses parents présents, la maison des parents de l'époux, les parents de l'épouse lui présentent la dot.

J'ai cité *in extenso* ces échanges rituels de paroles et de biens aux différentes étapes du mariage parce que, si on prend soin de les regarder ensemble (voir tableau VI-1), on peut voir se dessiner les modalités et la teneur des relations qui unissent les mariés aux parents de l'époux et aux parents de l'épouse.

Il faut d'abord noter l'effacement de la terminologie de l'alliance dans les échanges verbaux. La mère de l'époux s'adresse à sa bru comme à sa fille, allant même jusqu'à

¹ « *Bq mī sang mī pā hai fāi nyan mā tqp bun thān khun āi em hao han nāe !* »

² « *Ao nq ao tā i sū hao han nāe, pai khēn k'q luk noi i sū nāe !* »

utiliser, en plus du terme « enfant » (*luk*), des synonymes tels que *thao*¹. La bru, quant à elle, commence par noter qu'elle est désormais une bru (*pae*) avant de passer elle aussi dans le registre de la filiation. Le langage que tiennent le gendre et ses représentants vis-à-vis des « donneurs de femmes » est de même teneur, ainsi d'ailleurs qu'on le voit dans les « Dits de l'entremetteur »².

Ensuite, on voit que les souhaits formulés par les parents de l'époux comme par ceux de l'épouse tournent essentiellement autour de la fertilité de cette union. Hormis les paroles tout à fait explicites « Ayez de nombreuses filles et de multiples garçons », il faut s'arrêter sur l'expression « prenez ces pousses, prenez ces yeux » qui renvoie à la métaphore végétale déjà mentionnée au chapitre un (§ 2.1.2.). Les parents de l'épouse ajoutent autre chose : l'argent rendu au couple doit être converti en bijoux pour les enfants. Je reviendrai sur ces bijoux d'enfants *un peu plus bas*. Nous pouvons constater que les souhaits de fécondité émis par les deux côtés accompagnent des dons en métal argent et en bijoux d'argent. La temporalité propre à ces échanges (voir tableau VI-1) semble induire que la fécondité dérive plutôt des parents du mari, alors que ceux de la femme assureraient la continuité de la vie des enfants déjà nés ainsi peut-être que la promesse d'autres naissances. Au contraire, Cầm Trọng et Phan Hữu Dat (2005, p. 100) attribuent ce rôle de dispensateurs de fécondité exclusivement aux *lūng tā* (« donneurs de femmes ») : « De la même manière, les enfants du couple sont “les bourgeons et les pousses” offerts par le *Lung Ta* (*Lung Ta au no au ta hau*). » Ils écrivent également plus loin (2005, p. 102) que le « *Nhinh Xao* (“preneurs de femmes”) espère trouver en *Lung Ta* les “bonnes semences”. » Ils n'hésitent d'ailleurs pas à inférer de la primauté des *lūng tā* dans l'organisation familiale t'ai dam une forme originelle de matriarcat (2005, p.101).

Abstraction faite de l'utilisation sans doute abusive du terme « matriarcat », dont il semble bien qu'il n'existe véritablement nulle part (Héritier 1996), on peut légitimement se poser la question, au minimum d'une inflexion matrilineaire, au maximum d'un système de parenté originellement matrilineaire. R. B. Davis (1984, p. 64), après avoir passé en revue les faits – sensiblement identiques à ceux décrits par Cầm Trọng et Phan Hữu Dat (2005, p. 99-100) et à ceux que j'ai moi-même observés – indiquant

¹ Reinhorn (2001, p. 999) traduit *thao* par « enfant ». Parmi les autres traductions qu'il propose pour ce terme : le mamelon, le sein. Y a-t-il plus qu'un rapport d'homonymie entre ces termes ?

² Cités chapitre quatre, p. 200.

Echange de prestations matrimoniales

	Prestations		Paroles	
	Côté du garçon	Côté de la fille	Côté du garçon	Côté de la fille
Song krūai	Consommables pour les humains	Participation au repas	Dits de l'entremetteur	Dits de l'entremetteur
Kindong nyae	<p>1- Consommables pour les humains et pour les ancêtres</p> <p>2A- Prestations du gendre</p> <p>3A- Sac contenant une mèche de cheveux et des bijoux</p>	<p>2B - Papier monnaie</p>	<p>3B- Père et mère n'ont rien à offrir. Nous n'avons que quelques pièces d'argent, ces bracelets et ce collier pour monter le chignon, force et vitalité ! Ayez de nombreuses filles et de nombreux garçons, aimez-vous jusqu'à l'âge des cheveux rouges, jusqu'à l'âge des cheveux blancs, jusqu'à ce que vos dents de devant tombent.</p> <p>4C- Force et vitalité ! Nous n'avons rien à offrir, en cherchant bien nous trouverons peut-être quelque bague de cuivre, prenez ces pousses, prenez ces yeux, ayez de nombreuses filles et de multiples garçons</p>	
	<p>4B- Papier monnaie</p>	<p>4A- Prestations de la bru</p>		
Song pae	<p>2A- Prix du lait (5 man 2 hao)</p>	<p>1A- Textiles</p> <p>1C- Papier monnaie</p> <p>3A- 2 hao</p> <p>4- Dot (présents en ustensiles de cuisine et en textiles, en volaille, en têtes de bétail, un peu d'argent)</p>	<p>1D- Père et mère n'ont rien que ces quelques pousses et ces quelques yeux à donner à [notre] fille, force et vitalité ! Ayez de nombreuses filles et de multiples garçons</p>	<p>1B- Je n'ai rien à offrir que ces étoffes en remerciement pour les bienfaits (lôp bun thūn khun) de père et mère</p> <p>3B- Prenez ces pousses, prenez ces yeux, qui sont les vôtres, allez forger des colliers pour vos enfants</p>

« l'importance structurelle considérable accordée aux femmes et aux liens passant par les femmes » chez les T'ai blancs et les T'ai noirs, suggère que ces populations ont pu être dans le passé beaucoup plus « matricentriques. Selon lui, leur structure patrilinéaire et patriarcale actuelle pourrait être un héritage du contact avec les Vietnamiens (Kinh). Quoi qu'il en soit, ce que l'on observe dans le Nākhām d'aujourd'hui est un système de parenté plutôt bilatéral, avec des fonctions différentes dévolues à chacun des côtés, et, malgré une idéologie patrilinéaire, une expérience de la parenté elle aussi bilatérale.

Revenons au mariage. Les paroles prononcées par la bru au moment où elle offre des pièces d'étoffe et des vêtements à ses beaux-parents renvoient elles aussi aux relations parents/enfants. Ce don est en rapport non pas avec le lait, comme c'est le cas pour la prestation du gendre vers ses beaux-parents, mais avec le maternage (entendu comme les soins apportés aux enfants par des personnes des deux sexes), et plus précisément, comme on me l'a expliqué, avec le fait qu'enfant le jeune marié a uriné et déféqué sur les vêtements de ses parents. C'est cette proximité corporelle qui est ici constituée en archétype de la relation entre un garçon et ses parents.

Le vocabulaire utilisé dans ces paroles rituelles est intéressant : l'expression *tōp bun thān khun* peut être traduite, comme le fait Reinhorn (2001, pp. 333 et 1283), par « répondre à un bienfait » (*tōp/thān khun*) ou « être reconnaissant » (*thān bun*). Cependant ces traductions masquent les sens de *bun* et de *khun*. J'ai largement parlé du premier de ces termes¹, Quand au deuxième, Reinhorn (2001, p. 333) le traduit par : « la qualité, l'attribut, la propriété ; la récompense, la reconnaissance ; le salaire, le dédommagement, le mérite, le bienfait, la grâce, la vertu ». Pour ces deux termes, la question de la traduction se pose moins que celle de leur usage dont nous constatons qu'il est en rapport avec l'attribution de fécondité. Un villageois m'a ainsi expliqué le retour des deux piécettes au couple : « On leur renvoie (*song hae*) le « destin chanceux » (*bun khun*), le bienfait de prendre soin (*khun liang*), le bienfait de la richesse (*khun mī*), de l'abondance et de la bonne santé (*mī kin mī yu*). »

Il faut encore ajouter que les pièces tissées offertes par les brus contribuent largement à augmenter le capital textile d'un couple, capital qui peut aussi bien servir à marier une fille qu'à s'assurer de belles funérailles.

¹ Voir *supra*, chapitre cinq, § 3.2.1, pp. 235-237.

1.2. Bracelets d'argent et fertilité : transmission du lien

Le fait qu'une part importante des biens qui circulent au cours des différentes étapes du mariage soit en métal (de l'argent dans la plupart des cas, mais aussi parfois, chez les familles les plus riches, de l'or) et que ces dons soient accompagnés de paroles liées à la production des enfants n'est pas indifférent. J'ai mentionné au chapitre un que le métal entrerait dans la fabrication des enfants par les divinités célestes. Par ailleurs, une femme qui rêve d'argent, dit-on, est enceinte : « Un jour, me raconte Em Pan, j'ai rêvé que grand-mère paternelle (*yā*, c'est-à-dire, ici, la mère de son époux) déposait trois pièces *kang* (moitié de *man*) dans le pli de mon *sīn*. J'étais enceinte de Bounnam depuis un mois. Quand on rêve comme ça, c'est qu'on est enceinte. »

Enfin, j'ai rapidement évoqué ci-dessus les paroles que prononcent les parents de l'épouse quand ils rendent au couple les deux piécettes « excédentaires » du prix du lait. C'est sur celles-ci que je vais maintenant revenir. « *Prenez ces pousses, prenez ces yeux*, ont-ils dit, *et faites-en des colliers pour vos enfants*. » Or c'est, en fait, bien ce qu'il se passe. Les enfants portent durant leurs premières années des bijoux qui, je vais le montrer à travers un exemple particulier, renvoient à ce don, mais aussi à d'autres dons, hérités d'autres lignes. Ces bijoux, qui portent une histoire et qui figurent des liens, sont également remarquables par la brièveté du temps durant lequel ils sont portés par un même enfant. Ils sont là, me semble-t-il, pour soutenir la croissance de l'enfant (et en cela participer à sa maturation) et contribuer à son apprentissage des liens de parenté qui l'unissent à ses parents des deux côtés, paternel et maternel, mais aussi à ses frères et sœurs. Ils participent enfin à la constitution d'un sentiment de soi fortement lié à la corporéité.



Photo VI-2 Nang Noy aux colliers

Cette photo a été extraite d'une vidéo prise en décembre 1999 dans la maison de Aī Loun. Je l'ai choisie parce qu'on y voit l'enfant porter les bijoux dont il va être question, et parce qu'elle fait partie d'une série qui sera présentée plus loin, dans le chapitre sept consacré à la toilette.

Nang Noy, âgée de huit mois, est la troisième et dernière-née de Bo Thongtien et de Māe Ouan. Māe Ouan est à nouveau enceinte, mais ne désire pas ce nouvel enfant qui vient trop tôt après Nang Noy. Elle hésitera par la suite à se faire avorter au moyen de médecines chinoises que l'on trouve dans un hôpital chinois du chef-lieu de province, Oudomxay, mais, finalement, l'enfant naîtra et ne survivra pas. Après quoi Māe Ouan aura recours à la contraception sous forme d'injections trimestrielles disponibles au chef-lieu de district (M̄rang Namo).

La toilette de l'enfant se déroule sur la mi-terrasse (*kāng chān*). Nang Noy porte un collier de pièces de monnaie (*ngeun khān khā*), une chaîne en argent et des bracelets de coton noir. Ces derniers, qui proviennent d'un rituel de nouage des principes vitaux aux poignets (*mat khān*), ne seront pas évoqués ici.

Circulation des bijoux

Le collier que porte Nang Noy a été assemblé pour Singkham, son frère aîné et premier-né du couple, par Pan, sa grand-mère paternelle, et par Iyo, sa grand-mère

maternelle. La contribution de Iyo avait consisté en pièces de monnaie chinoises, argentées mais non précieuses, qu'elle avait récupérées lors de transactions avec des colporteurs chinois qui ne transportent pas de change en kips. Pan y avait ajouté une véritable petite piécette d'argent (*kāng*, moitié de *mān*).

Le collier ainsi formé est un substitut actuel, moins apprécié, de bijoux ornés de véritables pièces d'argent, fondues à partir de la monnaie française (piastres d'Indochine), qui circulaient pendant la colonisation. Pan avait hérité de ses parents un tel collier, composé de dix piécettes (*hāo*). Elle l'avait elle-même porté avant de le passer au cou de son fils aîné, Peung, puis à ses autres enfants, les uns après les autres, jusqu'à la mort, à l'âge de six ans, de la cadette de Bounnam, son quatrième enfant. Au moment de sa mort, cette petite fille portait également un bracelet d'argent ciselé fait avec des lingots d'argent (*ngeun soi*) hérités par Pan de sa grand-mère maternelle.

« La cadette de Mā Fui¹ portait ce bracelet quand elle est morte, explique Pan. Après, je ne pouvais plus le voir sans penser à elle, c'était comme si je voyais son visage. J'étais trop triste alors Aī Loun l'a fait fondre avec les boutons d'argent (ma mān) qui ornaient la chemise de sa mère et les piécettes d'argent (hāo) qui ornaient le collier que j'ai porté étant enfant puis qu'ont porté mes enfants. Il a fait faire des chaînes, une pour chacun de nos cinq enfants. »

Bijoux plutôt liés à l'époque contemporaine (du temps de l'enfance de Pan, on n'en portait pas), ces chaînes ont une histoire familiale ancienne et une histoire malheureuse plus récente. Elles matérialisent divers degrés d'appartenance (en lignes paternelle et maternelle), tout en masquant la trace de la perte de l'enfant morte dont le souvenir avait été absorbé par le bracelet d'argent ciselé.

Elles circulent maintenant au sein des fratries issues des enfants de Pan et Loun. Les enfants, dit-on, les cèdent à leurs cadets quand ils grandissent et ne veulent plus les porter. Les modalités de cette circulation m'ont été relatées par Em Pan pour un autre bijou, un bracelet de cuivre qu'elle a obtenu contre de l'opium à Namtha. Le premier à avoir porté ce bracelet est Fongkham, le fils aîné de Peung. Il l'avait eu alors qu'il marchait à quatre pattes et l'a porté longtemps, si bien que lorsqu'il l'a laissé à sa sœur cadette, Mon Si,

¹ Ainsi que je l'ai noté, cette petite fille était bien née après Bounnam, mais Em Pan choisit ici de retracer le lien à partir d'un germain de même sexe. Ce n'est pas une pratique linguistique systématique, à d'autres moments, elle a aussi parlé de la « cadette de Bounnam ».

celle-ci, déjà un peu grande, ne s'y est jamais habituée et l'a donc laissé à sa cadette, Thèt.

Les modalités de circulation horizontale telles qu'elles sont décrites ici soulignent deux aspects importants du port de bijoux. D'abord, pour pouvoir être portés, ces bijoux doivent être en quelque sorte « incorporés » par les enfants, en venir à faire partie d'eux-mêmes. Pour ce, on les leur met souvent dès leur plus jeune âge. Les bracelets peuvent être portés dès les premiers jours, alors que pour les colliers et les chaînes on attend que l'enfant sache se tenir assis, car, du fait qu'il ne sait pas encore tenir son corps et sa tête droits, on craint qu'ils ne le gênent et ne le blessent. Autant on commence tôt à habituer (*khāi*) les enfants au port de ces bijoux, autant on induit rapidement chez eux un sentiment de gêne (*nā āi*, « face timide ») qui les poussera à les ôter. Garçons et filles portent le même type de bijoux, et les uns comme les autres subissent aux alentours de leur cinquième année les plaisanteries des adultes qui viennent souligner l'inesthétique d'un ornement désormais inapproprié. Après cette période, qui correspond à la petite enfance, les garçons ne porteront plus de bijoux, alors que les filles n'en remettront que lors de leur mariage.

Le discours des villageois au sujet de ces ornements est unanime, sinon parfaitement cohérent. En effet, alors qu'ils en circonscrivent la valeur à une dimension purement esthétique, ils font par ailleurs le lien avec l'expression « prenez ces pousses, prenez ces yeux » et le rendu du reliquat du « prix du lait ». Le bracelet d'argent et les piécettes viennent en quelque sorte remplacer le lait qui a permis à la mère d'élever sa fille, mais une partie de ce substitut est reversée aux enfants du couple. De cette manière, les grands-parents maternels investissent le corps de leurs petits-enfants comme les parents de l'époux investissent celui de leur bru, via, là encore, le don de bijoux. Si l'évocation du « prix du lait » met l'accent sur la dimension maternelle de ces ornements, la reconstitution de leur histoire révèle un processus plus complexe où sont réunies les contributions de plusieurs lignes (parenté matrilatérale et patrilatérale des parents des deux sexes). Nous retrouverons un tel phénomène, mais inversé, concernant la mère qui vient renforcer le chignon de la mariée¹.

D'autre part, le fait que ces bijoux ne soient portés que durant la petite enfance vient souligner deux choses. La première est le fait qu'on a là une nouvelle manière de

¹ Voir *infra*, chapitre dix, § 1.1.2.

distinguer cette période des suivantes¹. Cette distinction est tout à fait explicite dans les paroles des villageois qui associent le moment où les enfants cessent de porter ces bijoux à la naissance du sentiment de honte ou de pudeur (*hū nā āi*), en fait, ici, à la conscience des changements corporels liés à la puberté. Pendant cette période de la petite enfance, le port de bijoux, systématique, apparaît comme une nécessité. Ceux-ci ne constituent pas, comme d'autres ornements, des talismans pour se protéger de l'attaque d'esprits malfaisants, mais sont plutôt à mettre en relation avec les pratiques du *liang* qui relèvent à la fois d'une aptitude à faire grandir (en ce sens, ils ne sont pas dénués de valeur prophylactique) les enfants et de la fondation d'un lien intergénérationnel.

Le deuxième point remarquable est la nécessité de faire circuler ces bijoux entre frères et sœurs. Ces bijoux de la petite enfance ne constituent pas une propriété individuelle, mais ont vocation à changer de porteur. Si les chaînes fondues par Loun et Pan ont pu être distribuées à chacun de leurs enfants (dont plusieurs, déjà grands, n'étaient plus en âge de les porter), c'est en tant que possession à faire circuler parmi leurs propres enfants. Cela implique qu'après s'y être habitué il faut pouvoir s'en détacher pour les céder à ses cadets. C'est ainsi également d'apprentissage du lien fraternel et des modalités de la relation aîné/cadet qu'il est question. Nous verrons que devenir un aîné, c'est souvent rompre avec un certain type de modalités relationnelles aux objets et, à travers eux, à l'entourage humain. De celui qui reçoit, pour prendre sa place, il faut devenir celui qui cède.

2. Allaitement partagé

2.1. Transmission de qualités et de savoirs à la mère et à l'enfant

Nous avons vu que les T'ai Dam conçoivent que le fœtus est nourri *in utero* par l'intermédiaire de sa mère et que c'est cette communication entre la mère et l'enfant qui est à l'origine des seules restrictions alimentaires auxquelles cette dernière soit soumise avant l'accouchement. La considération pour le régime alimentaire de l'enfant, et d'ailleurs en général pour tout ce qui le concerne directement, ne commence cependant véritablement qu'après la naissance.

Pour tous les accouchements dont j'ai été témoin, suivant l'expulsion et une fois le cordon coupé, le nouveau-né est enveloppé de vieux tissus et déposé à terre dans un van ou sur un matelas. On ne s'en occupera plus avant que la mère soit elle-même tirée

¹ Voir notamment les rituels funéraires destinés aux enfants, chapitre un, § 3.1.2.

d'affaire, c'est-à-dire une fois le placenta tombé. Il se passe donc plusieurs minutes avant que l'enfant et la mère n'entrent en contact, et cela pour un bref instant seulement : le nouveau-né est déposé quelques secondes sur les genoux de sa mère avant de lui être repris et d'être redéposé à terre pendant que cette dernière fera sa première toilette.

Le premier aliment ingéré par l'enfant, est une goutte du même alcool de riz distillé qui sera ensuite offert à toutes les personnes présentes au moment de l'accouchement. Immédiatement après, une femme prépare une boisson à base d'eau sucrée et infusée de plantes médicinales dans laquelle on trempe du coton qui est ensuite pressé dans la bouche du nourrisson. La mère n'est pas la première femme à prendre soin de son nouveau-né, elle ne l'allait pas immédiatement et ne s'occupe, d'ailleurs pas exclusivement, de le faire boire qu'une fois lavée. Le premier bain de l'enfant, qui suit de peu celui de sa mère, n'est pas non plus donné par la mère, mais, le plus souvent, par une femme plus âgée, mère ou belle-mère de la parturiente. L'allaitement est systématiquement différé, ce que les villageois expliquent par un tabou sur le colostrum, dont on pense qu'il est acide et cause des maux de ventre, et par l'attente de la montée de lait qui doit être favorisée par l'ingestion d'infusions, mais dont j'ai constaté qu'on ne l'initie pas au moyen de la succion.

Les familles qui ne souhaitent pas faire allaiter un nourrisson par une femme qui n'est pas sa mère et qui ont donc recours, les premiers jours, à de l'eau sucrée, à l'eau de cuisson du riz ou encore en de rares cas à du lait concentré sucré acheté au marché sont peu nombreuses. Le plus souvent, ce refus est lié à une crainte de contagion soit de la nourrice vers le nouveau-né, soit, dans le sens contraire, d'un nouveau-né qui présente des symptômes de maladie vers la nourrice et, à travers elle, vers son enfant.

Dans la plupart des cas, cependant, les nourrissons prennent leurs premières tétées au sein d'une femme qui allaite son propre enfant : une sœur, une nièce, une cousine de leur mère ou même de leur grand-mère maternelle, et moins souvent une femme du côté paternel ou une femme décrite comme une simple voisine. Les discours sur l'allaitement par une autre femme diffèrent, allant d'une tolérance de principe absolue à une vision plus restrictive qui exclut des nourrices possibles les femmes non apparentées.

La durée de ce relais de l'allaitement par une autre femme est variable, il s'étend en moyenne deux à trois jours, le temps que se fasse la montée de lait. La nourrice peut être sollicitée pendant cette période jour et nuit, comme l'indique le discours stéréotypé des mères interrogées à ce sujet : « C'est ma sœur aînée (ma sœur cadette, la sœur de mon mari, etc.) qui l'a allaité pendant deux jours et trois nuits. » On peut dès lors penser, bien

que cela n'ait pas été exprimé de la sorte, que le choix de la nourrice dépend aussi de facteurs pragmatiques : il faut trouver une femme proche, ayant un enfant qu'elle allaite encore et résidant si possible dans la même maison. Il arrive qu'un nourrisson soit allaité par une femme ou, moins fréquemment, des femmes qui ne sont pas sa mère beaucoup plus longtemps, parce que celle-ci, malade ou trop faible, n'a pas encore de lait. Un enfant s'est ainsi vu nommé Hô, en référence au fait que, sa mère étant très malade, sa grand-mère avait dû aller quémander (*hō*) du lait à ses tantes maternelle et paternelle pendant sept jours. L'épouse de Kamtian m'a raconté qu'à la suite de la naissance de Lūa, né après deux enfants morts en bas âge, elle n'avait pas eu de lait pendant vingt jours. Dans ce cas, on peut se poser la question du lien entre ce défaut d'aptitude à élever (*liang*) les enfants et le retard de la montée de lait, lequel a entraîné la nécessité de faire appel à d'autres femmes pendant une longue période.

On peut par ailleurs constater que la durée de l'allaitement par une autre femme décroît au fur et à mesure des grossesses. On se trouve là dans un schéma très répandu chez les T'ai Dam qui consiste à faire appel, pour introduire, faciliter, marquer ou orienter un passage (couper le cordon, donner le premier bain, coudre les vêtements du nouveau-né, nouer le chignon de la mariée, coudre la paraphernalia funéraire...) à des personnes renommées pour leur excellente moralité et pour leur savoir-vivre, lesquels consistent particulièrement en l'aptitude à élever de nombreux enfants bien portants et à avoir vécu en couple dans la longue durée. La transmission est au cœur de pratiques qui, concernant l'allaitement, touchent aussi bien la nouvelle mère que l'enfant. Chez la première, il s'agit d'une initiation à la capacité d'allaiter, la communication de ce savoir-faire, qui est aussi un savoir être dans son corps (produire du bon lait en abondance) se faisant « par contagion » ou plutôt, pour reprendre une terminologie plus proprement t'ai dam, par imitation (faire comme). Ce n'est pas à proprement parler un apprentissage dans le sens où la nourrice profiterait explicitement de cette période pour donner des conseils et des instructions à la nouvelle mère. Ce sont bien plutôt des qualités qui circulent d'une femme à l'autre à travers l'exemple. Cette importance de l'imitation est particulièrement explicite dans les paroles prononcées par les anciens au cours de la cérémonie de mariage :

« Aimez-vous l'un l'autre, n'écoutez pas les ragots, ne vous disputez pas, cultivez vos essarts et vos rizières ensemble, ne permettez pas que le riz vienne à manquer, observez les autres, ce qu'ils font, faites de même, ainsi

vous serez une maison, vous serez une demeure (*ī pen hīran, ī pen ieo*)
comme eux. »

De manière générale, les villageois répugnent à initier de nouvelles pratiques, préférant observer et attendre que celles-ci aient prouvé leur efficacité ou leur innocuité chez ceux d'entre eux qui se montrent les plus téméraires. Il en est ainsi, par exemple, de la rationalisation d'un changement d'orientation des maisons (« si une personne construit sa maison comme ça, nous devons tous faire de même »), de la construction de latrines qui a débuté chez Aī Loun des années avant qu'elle ne se généralise, avec une méfiance initiale nourrie par la mésaventure de mon hôte, qui, n'ayant pas sécurisé la fosse, y a perdu toute une portée de porcelets, ou encore de l'emploi de méthodes de contraception dont beaucoup de femmes m'ont expliqué qu'elles les avaient adoptées à la suite des autres villageoises. Chez les T'ai Dam de Nākhām, faire « comme », c'est aussi faire ensemble. La solitude et le calme sont, à de rares exceptions près, très peu prisés. Les femmes en particulier ne se déplacent jamais seules en dehors du village : c'est en groupe qu'elles partent déterrer des pousses de bambou en forêt ou les vendre à la route, elles se préviennent les unes les autres du moment où elles partent aux champs si ceux-ci sont un peu éloignés, elles s'enquièreent auprès des enfants du départ de l'une d'elles, se décidant de la sorte à partir à leur tour. Il ne s'agit pas à proprement parler de coopération, car bien souvent ces activités sont au bénéfice principal de leur maison d'appartenance, mais à la fois d'une manière de rendre ces activités plaisantes (on se retrouve entre femmes d'une même génération et sans ses enfants si on en a), et de se protéger de la menace des mauvais esprits qui rôdent en dehors du village. Être nombreux constitue également, peut-être moins aujourd'hui que dans le passé, une valeur. Une maison peu peuplée est considérée comme triste et pas bonne à vivre, alors que par ailleurs on souhaite au nouveau-né que l'on vient visiter de faire une lignée *pen chīra pen sāi*, c'est-à-dire d'avoir beaucoup d'enfants. Une femme m'a également raconté que, déjà âgée à la naissance de son dernier enfant et mère d'une fratrie nombreuse, elle avait envisagé de faire adopter celui-ci, un garçon, par un couple mixte kh'mu-lao sans enfants que connaissait son époux. Un de ses fils, âgé d'une quinzaine d'années, s'y était farouchement opposé, pris de pitié pour son frère, qui serait fils unique. Devenir une personne à part entière est en ce sens moins un processus d'individuation que celui d'une inscription dans un ensemble.

Concernant le nourrisson qui fait ses premières expériences au sein avec une femme expérimentée qui allaite elle-même depuis quelque temps son propre enfant, il s'agit là

aussi de partage. Non seulement, tétant un lait déjà abondant, il prend de « bonnes habitudes » pour la suite¹, mais, en plus, il prend ses « premiers repas » avec un aîné, du moins à la même source.

Une des dimensions remarquables de l'allaitement chez les T'ai Dam est qu'il s'agit d'une histoire familiale, voire collective. C'est là un point que relève avec force Kamtian dans ses tentatives de distinguer les Kh'mu, auxquels il s'identifie, des T'ai Dam, avec lesquels il vit : « Chez nous (les Kh'mu), il est absolument impossible qu'une femme autre que la mère donne le sein à un nourrisson. Les principes vitaux de l'enfant de cette femme se fâcheraient et il faudrait leur faire un *sūkhwan*. ». Il y a là deux appréhensions antinomiques des propriétés de l'allaitement, qui, connaissant l'obsession des T'ai Dam pour les principes vitaux, ne doivent pas être prises à la légère. Il existe de rares cas où une influence négative peut s'exercer d'un nourrisson à un autre à travers le partage du sein. Em Pan a ainsi fortement conseillé à l'épouse d'un fils adoptif² qui souhaitait recueillir un bébé dont la mère était morte de ne pas le faire. « Cet enfant, lui a-t-elle expliqué, a presque le même âge que le tien. Ils boiraient ensemble ton lait. Or ce petit a perdu sa mère qui est morte, ça le rend puissant, il "battrait" (*pā*) le tien qui dépérirait. » Cependant, dans la très grande majorité des cas, ce partage apparaît normal et bénéfique pour tous.

2.2. Reconnaître l'entourage, « voir clair » et allaiter

L'aspect partagé de l'allaitement permet de transmettre des qualités et des aptitudes à la mère et à son enfant et contribue à élargir très tôt l'univers relationnel de l'enfant, participant en cela à un apprentissage de ce savoir-vivre ensemble qui est une composante de l'identité collective et personnelle t'ai dam.

L'allaitement par un tiers cesse d'être exclusif dès les premiers jours, mais, dans bien des cas, il se poursuit de manière sporadique jusqu'au sevrage. La motivation première en est la reprise des activités agricoles ou de collecte par les mères. Il est peu de femmes qui, comme Em Pan, racontent qu'elles ont emmené leur nourrisson, à peine âgé de trois mois, dans les essarts où des enfants plus grands, frères et sœurs, mais aussi cousins, se relayaient pour le surveiller tandis qu'elle-même travaillait. Em Pan explique d'ailleurs cette nécessité d'emmener avec elle son dernier-né par le fait que, des parents de son

¹ C'est également ce que souligne Hanks (1963, p. 62) au sujet des Thai de Bang Chan.

² *Luk liang*, dans le sens, décrit chapitre cinq, § 3.2.2., qui s'apparente à un parrainage.

époux, seul restait le père, très âgé, qui avait lui-même besoin de quelqu'un pour veiller sur lui, aller chercher l'eau, préparer ses repas. Une responsabilité que Em Pan confiait à sa fille, Fui, alors âgée de treize ans.

La plupart des villageois répugnent à emmener des jeunes enfants, a fortiori des nourrissons, en dehors du village dans des espaces où ils pourraient être exposés à l'attaque de mauvais esprits et gêneraient leurs mères. Celles-ci disent volontiers que, passé les tout premiers mois, elles aspirent à retrouver la liberté de mouvement qui leur permet de contribuer activement à la subsistance de la maisonnée, mais aussi de se distraire, le fait de rester au village étant décrit comme une contrainte et les activités de cueillette ou rizicoles, dans une certaine mesure, comme plaisantes. Une partie de leur manière de prendre soin de leur nourrisson a dès lors vocation à lui permettre de se passer d'elles¹. Nous verrons plus loin que le maternage, que traduit très bien le terme *t'ai dam khua*, est lui aussi une pratique partagée.

En ce qui concerne l'allaitement, il faut noter d'abord que dès trois ou quatre mois les nourrissons sont laissés pour des périodes de plus en plus longues aux bons soins d'autres personnes de la maisonnée, le plus souvent des grands ou arrière-grands-parents. Comme par ailleurs on ne laisse pas un nourrisson pleurer de crainte qu'il ne tombe malade, la mère commence par s'absenter pour de courtes périodes, tâchant d'être de retour à temps pour allaiter l'enfant quand il commencera à en avoir vraiment le désir et le besoin. Plus ces absences seront prolongées, plus il sera nécessaire de trouver à l'enfant une nourrice de substitution. Il arrive même parfois qu'une grand-mère depuis longtemps ménopausée offre un sein désormais tari à son petit-enfant en guise de consolation. La pratique de l'allaitement partagé apparaît ici dans deux dimensions, d'ailleurs par toujours séparables, nutritive et affective. En effet, pour pouvoir laisser ainsi son enfant, la mère cesse très tôt de le nourrir exclusivement au sein. Différentes préparations de riz (eau de cuisson du riz, riz prémâché et recuit au feu dans une feuille de bananier, riz bouilli puis écrasé au pilon) sont données au nourrisson en supplément du lait maternel plus ou moins tôt selon les circonstances familiales, souvent dès trois mois. Ainsi habitué à ingérer autre chose que le lait, le nourrisson peut « tenir » en attendant le retour de sa mère. Mais cet apport nutritionnel ne lui suffit pas et c'est du sein dont il a vraiment besoin pour le contact, pour la succion, pour la sensation irremplaçable du lait qu'il avale, pour la mère partie et qui lui manque.

¹ Pour une très bonne description de l'*agency* des mères en Papouasie-Nouvelle-Guinée, voir l'article de Barlow (2001).

Le lien de l'allaitement à l'attachement est d'ailleurs pleinement reconnu. Selon certains, cet attachement ne se construirait que tardivement, à partir de trois ou quatre mois, quand l'enfant voit clairement (*hen hung*). Cette acquisition du « voir clair », qui se met en place entre le troisième et le sixième mois, se reconnaît à certaines attitudes de l'enfant qui réagit à la lumière, regarde les autres, rit et devient capable de différencier les visages, donc, de distinguer celui de sa mère parmi d'autres. Selon certaines femmes, cela complexifie l'allaitement par une autre femme, l'enfant étant dès lors dans un lien plus exclusif avec sa mère, alors que, selon d'autres, c'est au contraire à partir de ce moment qu'il devient possible de confier l'enfant pour de plus longues périodes car ce dernier reconnaît désormais ses proches. Ce que révèle l'observation des enfants plus âgés (entre huit mois et trois ans environ), c'est que, malgré cette inscription précoce dans un réseau de parents étendu et malgré ces pratiques de substitution, l'attachement à la mère, quoique variable en fonction des enfants, reste particulièrement fort. À titre d'exemple, on m'a parlé d'un petit garçon d'un an et demi qui, en dépit du fait que, disait-on, il préférait son père à sa mère, plus sévère et plus violente, ne supportait pas que celle-ci soit déjà levée et partie quand il se réveillait le matin.

La discussion qui suit sur le sevrage permettra de relever des aspects plus généraux de la pratique partagée du maternage et des techniques utilisées pour apprendre à l'enfant à supporter l'absence de sa mère ou à différer la réalisation de ses désirs.

3. Le sevrage comme nœud relationnel

Avant que les femmes ne se mettent massivement à prendre des contraceptifs, un phénomène récent, elles avaient des enfants jusqu'à la ménopause. Les naissances étaient en général espacées d'un an et demi à deux ans et c'est après plusieurs mois de grossesse (certaines femmes ont parlé de trois, d'autres ont simplement évoqué la taille de leur ventre, petit, *nq̄i*, ou grand, *nyae*) que, le lait se faisant rare, elles cessaient progressivement d'allaiter l'enfant précédent. Ce rythme reste le même aujourd'hui, à une exception près concernant le sort du dernier-né. Quand il n'y avait pas encore de contrôle efficace de la natalité, les femmes vieillissantes sentaient qu'un tel enfant serait vraisemblablement le dernier. Elles l'allaitaient plusieurs années, jusqu'à cinq ans parfois, en vertu d'une relation très particulière fondée sur cette conscience qu'il était leur dernier-né. Il existe d'ailleurs des noms personnels qui décrivent cette place : Loun et La signifient tous deux « dernier » dans les expressions *luk lun* et *luk lā*.

Quand je suis arrivée à Nākhām en 1996, plusieurs femmes donnaient encore le sein à des enfants, garçons et filles, déjà âgés de cinq ans. Aujourd'hui, la plupart des femmes décident quand elles veulent cesser d'avoir des enfants et prennent en conséquence un contraceptif qui finira par tarir le lait. Par ailleurs, ces femmes encore jeunes considèrent qu'un des avantages du planning familial est de leur permettre de se remettre rapidement au travail, ce qui impose, nous l'avons vu, un sevrage relativement rapide. Je me concentrerai ici sur le cas du sevrage intervenant aux alentours de la deuxième année et imposé par une nouvelle grossesse.

Il n'y a, semble-t-il, pas de tabou à allaiter pendant la grossesse et les femmes disent le faire tant qu'elles ont encore du lait. On peut cependant se poser la question de la correspondance entre ce stade de la grossesse et le moment où le lait « coule vers l'intérieur », c'est-à-dire aux alentours du sixième mois. En considérant les choses sous cet angle, il s'avérerait en fait que quoiqu'il n'y ait pas d'interdit en tant que tel, il y a tout au moins une incompatibilité entre ces deux formes d'allaitement, « vers l'extérieur » et « vers l'intérieur ».

3.1. De l'allaitement-câlinage à la demande à la diversification alimentaire et relationnelle

L'allaitement, différé, partagé et supplémenté, n'est pas, les premiers mois, soumis à des restrictions quantitatives ni temporelles. L'enfant est allaité à volonté, c'est-à-dire chaque fois que l'on pense qu'il a faim ou chaque fois qu'il pleure, quelle qu'en soit la cause. Le nourrisson ne quitte guère le porte-bébé qui le maintient dans un contact permanent avec sa mère ou, moins souvent, avec une autre personne maternante. Le *lā hq̄n* (« porte-bébé chaud »), constitué d'une longue pièce rectangulaire de tissu noir dont les deux extrémités sont rassemblées et nouées (photo VI-3), peut être placé dans le dos ou sur le ventre, alors qu'une couverture (*fā puk*) enveloppe à la fois le corps de la mère et celui de l'enfant. Quand la mère se livre à des occupations domestiques, le *lā hq̄n* est placé dans le dos, mais il est rapidement basculé vers l'avant si les mouvements de la mère au travail ou le rythme du sautaillement par lequel on le berce ne suffisent plus à apaiser l'enfant. Celui-ci peut alors être très simplement allaité, sans être sorti du porte-bébé. L'enfant peut aussi prendre le sein sur les genoux de sa mère assise ou allongé à côté d'elle, celle-ci étant tournée sur le côté, dans des moments qui sont plus exclusivement centrés sur cette relation mère/enfant.

L'allaitement par la mère, quelle que soit la position de celle-ci, s'accompagne fréquemment de claquements de langue, de vocalises signifiant l'acte de manger, « *mam mam* », ou reprenant des bribes de berceuse, de paroles adressés à l'enfant : « *oh, [tu] vois déjà clair... oh, [tu] pleures beaucoup...* », mais la mère peut tout aussi bien avoir une conversation avec une autre personne. L'enfant, peu vêtu, est caressé en particulier sur les jambes et les pieds, dans un mouvement caractéristique qui descend du haut vers le bas. Les caresses, massages, grattages et grignotages de la mère s'attardent plus longtemps sur certaines parties du corps comme les pieds, les doigts et les oreilles. Il arrive que ce parcours du corps de l'enfant par la mère soit commenté par celle-ci et une autre femme avec laquelle elle se trouve à ce moment-là. On discute alors de la forme des oreilles ou encore de la taille des pieds. Pendant toute la durée de l'allaitement, une éventuelle distinction entre fille et garçon est peu visible et est niée par les villageois. Une étude fine des interactions mère/enfant via des enregistrements vidéo reste cependant à faire pour confirmer ou nuancer ces observations.

Cette manière d'allaiter, qui est aussi une manière de câliner et de communiquer, est assez exclusive des relations mère/enfant. Dans le cas de l'allaitement par une autre femme, la dimension pragmatique prend le pas et la proximité physique est restreinte tant dans le temps qu'en qualité. Il y a cependant quelques quasi-exceptions à cela quand la mise au sein est un acte de consolation et pas de nourrissage. On voit là la tétée se surajouter à un câlinage, le compléter, et dans de nombreux cas il importe peu que la femme qui offre son sein ait ou non du lait. Après les tout premiers mois, cette relation entre le câlinage et l'allaitement perd en intensité au fur et à mesure que l'enfant grandit, et, surtout, est relayée par d'autres modes de communication.

3.1.1. Diversification de l'alimentation, communication gestuelle¹

Parmi ces nouveaux modes de communication, on peut relever les gestes et les paroles qui accompagnent l'introduction d'aliments non lactés (pas nécessairement solides). L'appétit de l'enfant est d'abord testé par le même bruit de bouche que celui par lequel on

¹ M. Guidetti, dans un article consacré à l'usage des gestes conventionnels chez l'enfant (1998), rappelle justement l'utilité de l'approche pragmatique : « parler, c'est faire un acte de langage », pour analyser les situations de communication entre un enfant et un adulte. Elle élargit aux « actes de communication » cette approche initialement développée dans les années 1960 par les philosophes du langage J. L. Austin et J. R. Searle. Ces théories, auxquelles je rends sans doute un très imparfait hommage, ont néanmoins influencé mon approche.



Photo VI-3 Hyiam et sa plus jeune sœur, La, écoutent l'orchestre villageois lors d'une fête en allaitant leurs enfants portés dans le lā hōn (février 1997)



Photo VI-4

Femme allaitant son fils, un an. On voit le lā hōn sur l'épaule de la mère. L'enfant est assis de façon caractéristique dans le creux du sīn (Février 2007)

accompagne la tétée : un claquement des lèvres l'une sur l'autre simulant le mouvement stéréotypé qu'on imprime à la bouche lorsque l'on goûte les aliments. On peut également l'interroger : « *mam mam ?* » ou encore « *kin a, b̄ kin a ?* ([tu] manges ? [tu] ne manges pas ?) », mais les « mots » accompagnent le geste sans jamais s'y substituer. Un peu plus tard, à une période qui correspond à celle que les villageois identifient comme « voir clair », on ajoute des gestes de la main.

Le premier renvoie au prémâchage des aliments par lesquels on complémente le riz : la personne maternante, qui n'est désormais plus systématiquement la mère, porte les doigts à sa bouche et les présente à l'enfant, comme si elle tenait quelque bouchée. La réaction de l'enfant qui ouvre la bouche, râle ou détourne la tête est interprétée comme un désir ou un refus d'être nourri :

Extrait de carnet de notes (14 février 2000)

Nang Noy (10m) pleure. Sa maman, Ouan, lui donne le sein. Peu après elle l'écarte et fait des bruits de bouche, elle porte les doigts à sa bouche et les tend à Nang Noy, comme si elle lui donnait à manger, en disant « mam mam ». Nang Noy ouvre la bouche. Ouan va à la cuisine avec Nang Noy et retire un petit oiseau de la boîte à viande. Elle assoit Nang Noy sur un tabouret face à elle et mâche du riz avec de la viande avant de les lui donner.

Le deuxième geste consiste à réunir les doigts pour former une pointe que l'on agite rapidement devant le visage de l'enfant. Ce geste s'apparente à celui par lequel on appelle les bovidés à venir manger du sel. Il est appris par les jeunes enfants qui, à l'occasion, suivent un parent jusqu'à l'enclos des buffles ou jusqu'aux rizières où paissent les zébus (photo VI-5). L'adulte engage l'enfant à tenir sa main dans la sienne



Photos VI-5 Em Pan et son petit-fils Ouay donnant du sel aux zébus (octobre 2002)

dans la position décrite ci-dessus pour appeler l'animal qui prend ensuite le sel à même la main ou dans un tube de bambou.

Ce geste prend une dimension iconique dont le signifié est à la fois une question : « as-tu faim ? » et une invitation à manger. Il remplace ou accompagne une formulation verbale tant que l'enfant ne sait pas parler. Mais, surtout, des associations sont ainsi mises en place entre des sensations, des gestes et des activités qui concernent aussi bien l'enfant lui-même que son rapport aux autres, ici au gros bétail, dont il faut rappeler qu'il occupe une place considérable dans l'économie et la vie sociale t'ai dam en tant que capital à la fois potentiellement numéraire (par la vente) et toujours symbolique (comme animal de sacrifice).

Extrait de carnet de notes (29 février 2000)

I Fui (sa tante aînée paternelle) joue avec Nang Noy (10m). Elle lui met une rondelle de plastique entre les doigts de pieds et l'incite à la tenir. Singkham (son grand frère, 4a6m) arrive et lui fait faire le même jeu. Ouan (sa mère) est partie à la rivière et Tiantit (sa sœur aînée, 2a6m) hurle en l'appelant. I Fui se moque un peu d'elle et Thongtian (le père) l'appelle pour lui donner à manger. Il revient avec du riz et du gras de buffle qu'il donne à I Na (fille de Fui, 3a2m). I Fui donne un morceau de gras à Nang Noy, lui met dans la main et « mam mam », bruits de bouche, Nang Noy refuse et pleure. I Fui fait « urh urh », en tendant la main en pointe, « Tō kwāy mā lāo, urh urh, mā lāo, mā lāo nœ̃ (le buffle est arrivé, üh, üh, le voilà, le voilà) ». Ouan revient. I Fui : « Mā lāo, mā lāo. Pai, pai. ([elle] est arrivée, la voilà. Va. Va.). » Ouan s'assoit et allaite Nang Noy qui dit : « Im mam », ce que répètent Ouan et I Fui.

Nous voyons à travers ce dernier extrait le rôle que peuvent jouer des proches de l'enfant dans les soins donnés à celui-ci. Ici, c'est donc sa tante paternelle (sœur aînée de son père), en visite avec sa propre fille, qui s'occupe de nourrir et de distraire Nang Noy. I Fui est alors presque au terme d'une troisième grossesse ; elle accouchera en fait un mois plus tard. Pendant la période qui précède et suit son accouchement, plus présente chez elle, elle vient plus souvent voir ses parents dont la maison est à quelques mètres de la sienne. Semblablement, sa fille, I Na, fréquente plus que d'ordinaire ses cousins de ce côté-ci (elle joue d'habitude plus avec une cousine paternelle, fille d'une sœur aînée de son père, qui elle aussi vit juste à côté et qui a le même âge).

3.1.2. Sevrer pour pouvoir travailler ?

Nous avons vu ci-dessus que le sevrage (*tat vang ū*) était préparé longtemps avant sa mise en place définitive par la diversification alimentaire, par la multiplication des absences de la mère et par la rupture occasionnelle d'un schéma d'allaitement fortement lié au câlinage et à une relation affective qui tendent vers l'exclusivité entre la mère et l'enfant.

Il y a en fait rapidement, chez les mères, installation d'une tension entre des exigences contradictoires liées à la nécessité de se conformer à des schémas sociaux incorporés, qui sont donc aussi, pour reprendre la formule d'Ewing (1990), des représentations de soi « multiples et mutuellement inconsistantes ». En effet, en se mariant, une femme devient à la fois une bru et une mère. En tant que bru, et ce jusqu'à la mort de ses beaux-parents, elle est idéalement dans une position subalterne d'étrangère à la maison. Dans les faits, cette position est fréquemment amendée par le lien de parenté qui unit la bru aux parents de son époux¹, et, même lorsque tel n'est pas le cas, par la construction d'une relation de confiance et d'affection mutuelle avec ses beaux-parents. Cependant, pour qu'une telle relation puisse s'établir, il faut au départ que la bru se plie aux attentes des parents de son époux et sache, en se détachant de la maison de ses parents, initier un processus qui finira par en faire un membre à part entière de celle de son époux. Cela n'est pas simple et il existe maints récits de mésententes entre une bru et ses beaux-parents qui ont conduit à l'installation du fils dans une maison indépendante. Les chants alternés *t'ai dam* (*khap*) reprennent parfois ce motif, mettant en scène une jeune bru (*pae mae*, « bru nouvelle ») qui décrit les mauvais traitements que lui font subir ses beaux-parents : travail sans répit, repas pris avec les cochons, coups de son beau-père que rien ne satisfait...

Mais une bru est aussi une mère, la mère des enfants d'un fils. En tant que telle, elle est tenue de satisfaire pleinement les besoins et les désirs de son enfant. Les femmes de la génération de Em Pan relatent ainsi les recommandations que leurs faisaient leurs belles-mères (*yā*, grand-mère paternelle) : « *Les enfants sont comme de grands chefs (chao nyae). Tout ce qu'ils veulent, il faut le leur donner. Ne les tape pas, ne les gronde pas. S'ils se mettent en colère ou ont du chagrin, leurs principes vitaux risquent de partir...* »

Aujourd'hui, continuent mes interlocutrices, les parents sont plus durs avec leurs enfants, ils respectent moins les dires de leurs aînés, la distance entre la bru étrangère et les beaux-parents chefs de maisonnée est aussi moins marquée. « *At Loun*, m'explique Em Pan, *qui pourtant a leur cœur chaud, n'a jamais frappé un seul de ses enfants.*

¹ Voir *supra*, chapitre quatre, pp. 202-208.

Thongtien ou le père de Tou (son gendre), cela leur arrive de s'énerver, alors ils tapent, ils n'écoutent pas ce que je leur dis. »

Malgré ce discours sur l'évolution des mœurs, l'indulgence des parents t'ai dam pour leurs enfants reste un fait marquant, comme le souligne d'ailleurs Vanthong, un des Kh'mu ayant épousé une femme t'ai dam : « *Un jour, j'ai frappé mon fils. Ma femme et lui ont tellement pleuré que j'ai promis de ne plus jamais recommencer. Chez les T'ai Dam, on ne tape pas les enfants. En dix ans, je n'ai jamais vu personne le faire.* »

Travailler pour la subsistance de la maisonnée et pour permettre à ses beaux-parents de moins en moins le faire est une norme « faite corps », une morale commuée en ethos¹, comme le montre l'impatience qui très vite ronge les jeunes mères contraintes de rester au village, voire à l'intérieur de la maison, pour s'occuper de leur nourrisson et se refaire une santé. Mais il en est de même de la manière de s'occuper des jeunes enfants, de répondre à leurs moindres exigences, d'être disponible pour les allaiter n'importe quand et, ce faisant, de les protéger contre la maladie.



Photo VI-6 Ouan et Theung avec Nang Noy et Nyae assises dans le van où est stocké le fil de coton noir

Être bru et être mère seraient des identités difficilement conciliables sans l'existence d'une pratique partagée du maternage qui permet de confier ses enfants aux soins d'autres membres de la maisonnée, en particulier aux grands-parents. Cette structure familiale

¹ Bateson (1971, p. 229) définit l'ethos comme le « système culturellement normalisé d'organisation des instincts et des émotions des individus ».

étendue offre donc des solutions tant au problème pratique posé par les soins aux enfants qu'à un éventuel conflit d'ordre à la fois psychologique et social qui pourrait agiter les mères. Les femmes t'ai dam passent en fait avec fluidité de l'extérieur du village, où elles pourvoient à la subsistance de la maisonnée, à l'intérieur du village, où elles se recentrent (mais rarement exclusivement car le portage, notamment, leur permet de garder contre elles leur enfant tout en faisant autre chose) sur les soins à leurs petits. Dans les deux cas, et malgré des exigences pratiques contradictoires, il s'agit finalement d'une seule et même chose : nourrir et prendre soin (*liang*).

Le sevrage constitue une transition importante, mais moins décisive pour la « liberté » de la mère que ce que l'on pourrait penser car, d'une part, comme nous allons le voir, elle travaille depuis déjà de nombreux mois à concilier allaitement et travail et, d'autre part, l'intervalle entre l'arrêt de l'allaitement et sa reprise pour un cadet est extrêmement bref. Si la mère œuvre à la diversification alimentaire et affective de son enfant qui précède le sevrage, c'est aussi pour préparer l'enfant aux difficultés de son installation définitive.

3.1.3. Scènes de la vie quotidienne : pratiques et disruptions de l'allaitement

Ce sont souvent des situations précises qui font se réunir des parents qui ne vivent pas sous le même toit. C'est ainsi à l'occasion du dévidage du fil de coton noir, opération longue et fastidieuse, que je peux observer dans la maison de Aï Loun d'autres pratiques relatives à l'allaitement dans lesquelles la présence de tiers est importante.

On voit ici plusieurs pratiques, adaptées à des enfants d'âge différents, de l'allaitement, ainsi que de l'initiation du sevrage. Sont présents à divers moments : Ouan, épouse de Thongtien et ses deux derniers enfants, Nyae et Nang Noy ; Theng, épouse de Peung, son fils aîné Fongkham et sa dernière fille, Thèt ; Theung, sœur cadette de Theng et ses deux filles, Bida et Lavin. Lavin, âgée d'un an et sept mois, quémande le sein et l'attention de sa mère, par ailleurs très occupée. Celle-ci tantôt accède aux demandes de sa fille, tantôt les repousse, prenant, plus ou moins explicitement à partie les autres adultes et enfants présents. Nang Noy, plus petite (neuf mois et demi), est elle aussi très en demande et reçoit des réponses moins ambiguës.

Extraits de carnet de notes (9 et 11 février 2000)

Theung (la sœur cadette de Theng qui vit chez son père, deux maisons plus haut) dit à sa fille Bila (3a11m) d'emmener Lavin (1a7m), sa petite sœur, plus loin. Elles partent et Lavin enlève le porte-bûches (bong ap lua) renversé qui retient le fil

tendu : rires. Theung demande à Bila de le remettre. Plusieurs fois, Theung demande à Bila de venir prendre « ao » Lavin. Quand elle-même tient la petite, elle joue avec elle un peu brutalement, vivement. Elle la fait téter trente secondes, la tape sur la tête, la renvoie vers sa grande sœur.

Ouan installe Nang Noy (9m1/2) à côté d'elle et lui donne un bâton, elle lui montre comment le frapper sur le porte-bûches, elle le fait elle-même, dit « hed i hed i (fais-le, fais-le) », et le lui tend à plusieurs reprises car Nang Noy est plus intéressée par le fil. Lavin revient vers sa mère qui l'envoie regarder les poules. (...) À nouveau, Theung renvoie Lavin et demande à Fongkham (le fils aîné de Theng, sa grande sœur) de prendre sa cadette « ao nōng », ce qu'il ne fait pas.

Nang Noy pleure, Ouan lui dit « ho ho », à côté Lavin répète, sa mère reprend. Les deux femmes discutent du sommeil des enfants. Lavin s'approche, Ouan lui dit de s'occuper de æ noi (en l'occurrence, Nang Noy). Elle prend un bout de bois et le gratte par terre. Lavin prend aussi un bâton avec lequel elle part avant de revenir le donner à Nang Noy. Nang Noy chouine beaucoup, Em Pan (sa grand-mère paternelle) demande : « elle ne dort pas ? », Ouan explique : « nōn kọ bō nōn, sia kọ bō sia (dormir, [elle ne] dort pas, porter, [elle ne veut] pas [être] portée ». Ouan donne le sein à Nang Noy qui le prend un peu et le lâche. Ouan la repose, elle pleure, Ouan la reprend et lui donne à nouveau le sein. Ça fait rire les femmes. Finalement, Ouan se lève et prend Nang Noy dans le lā hōn d'où elle lui donne à nouveau le sein. Quand Nang Noy s'est endormie, Ouan la bascule dans son dos, met une coiffe comme couverture et reprend le travail.

Deux jours plus tard, toujours autour du dévidage...

Thèt (2a8m ; fille de Theng) part avec un panier, kadeb, Theung dit à Lavin : « Va ramasser des légumes, va vite, va là-bas. » Thèt : « Viens chercher des bambous. » Theung insiste : « Vas-y, vas-y, tu n'y vas pas ? » Thèt fait mine de taper Lavin. Theung : « Idiote (chā) ! ». Elle prend Lavin et lui donne le sein. Thèt : « kin ū ([elle] boit le sein) ». Finalement, Theung confie Lavin à Thèt qui la prend par la main et l'emmène. Lavin s'arrête à l'autre bout du fil près de Theng qui l'envoie également « cueillir des légumes ».

Thèt se met en colère parce que Lavin ne veut pas aller avec elle. Elle la tape. Lavin tombe et pleure. Theung vient la chercher. Rires. Thèt revient et Ouan lui

dit : « Lavin est une petite personne (k'on nōi), elle ne sait pas (bō sang) y aller. » (...)

Thèt veut essuyer la morve du nez de Nang Noy, les femmes disent qu'elle ne sait pas faire, alors elle se met en colère. Ouan lui dit « Tu crois qu'elle parle de toi ? », et Theung, en regardant Lavin pour ne pas fâcher Thèt : « K'on hai lai, personne [qui] pleure beaucoup. » Theung : « Nang Noy fang khwām, Nang Noy écoute le langage (obéit) », je demande des explications, et Ouan : « Sang in k'on diao » (sait jouer toute seule). (...)

Nyae mange, Theung lui demande d'en donner un peu à Lavin. puis demande à Ouan si Nang Noy a des dents : « Non, pas encore. » (...) Theung envoie Nyae et Lavin cueillir des fruits, mais elles n'y vont pas.

Lavin veut prendre le sein. Theung se moque d'elle et lui montre les mamelles de la chienne, mais finalement elle la prend et l'allaite. Lavin veut soulever le sīn de sa mère (elle est couchée sur ses genoux). Theung : « Yū dī, yū dī (Tiens toi bien, tiens toi bien). » Après, elle l'envoie attraper le chien, mais Lavin reste près de sa mère. « Æ æ », sa mère répète. Idem avec « ōn ōn ». Tout ce que dit Lavin est répété par sa mère.

Concernant Lavin, qui, à un an et demi passé, est proche de l'âge moyen du sevrage (qui se situe entre un an et demi et deux ans), on observe plusieurs tactiques. Le premier ensemble de tactiques concerne le rapport au sein maternel et, à travers lui, à la mère. Lavin a du mal à se détacher de sa mère, et en particulier réclame le sein. Elle n'est pas chez elle et pas non plus dans une maison qu'elle fréquente régulièrement, puisque le lien entre les deux maisons passe par Theng, qui est une épouse et une bru dans la maison de Loun. Pour autant, les enfants se connaissent bien, cela étant en particulier vrai des filles de Theung (Bida et Lavin) et des enfants de Theng (Thèt et Fongkham). Nous verrons plus bas (§ 2.3.) de quelle manière les liens aux grands-parents maternels teintent en grande partie les relations entre cousins. Theung, quant à elle, est occupée à une tâche peu complexe, mais qui souffre mal les interruptions. Elle est gênée par la présence de sa plus jeune fille. Elle ne lui cède le sein que pour de brefs instants et d'une manière qui contraste avec celle décrite plus haut : à l'allaitement sont associés des paroles et des gestes brusques (tape sur la tête) ou moqueurs (rires, suggestion d'aller boire aux mamelles de la chienne). La seule exception à ce schéma est quand Theung met Lavin au sein pour la consoler de la tape reçue de Thèt.

Theung tente ainsi de rendre moins désirable et moins plaisant ce contact par l'allaitement, mais sa fille ne réagit pas comme si elle était déjà capable d'éprouver cette conscience de soi proche de la honte (*nā āi*) que ce type de relation vise à favoriser. L'attitude de Theung est en fait encore circonstancielle, elle est liée à son occupation du moment et à l'opportunité fournie par la présence de plusieurs personnes, adultes et enfants, de diversifier les activités et le réseau relationnel de sa fille.

Ceci nous renvoie au deuxième ensemble de pratiques, lequel vise à détourner l'attention de l'enfant et à l'encourager à des jeux imitatifs qui le font pénétrer, ne serait-ce qu'en imagination, dans une sphère d'activités d'adultes. Ici, le rapport entre enfants, et notamment entre aînés et cadets, est fondamental.

Quatre enfants plus âgés que Lavin sont encouragés à distraire celle-ci. On voit d'abord Theung solliciter Bida, à plusieurs reprises, pour venir chercher sa sœur cadette. Bida disparaît ensuite de la scène, et c'est Fongkham, sept ans, le cousin parallèle matrilatéral de Lavin, qui est sommé de s'occuper de sa cadette. Fongkham est né et vit encore en partie chez ses grands-parents maternels où vivent aussi Bida et Lavin. Il refuse cependant de s'occuper de Lavin et s'en va. Le surlendemain, c'est d'abord Thèt qui est sollicitée par Theung. La petite fille, elle aussi une cousine parallèle matrilatérale de Lavin, est en train de jouer à « aller chercher des bambous ». Sa tante, qui l'aperçoit, encourage Lavin à la rejoindre. Thèt répond immédiatement à ce signal et prend l'initiative d'emmener sa cousine. La plus petite, cependant, n'entre pas dans le jeu, et Thèt, elle-même pas bien grande, s'impatiente et la frappe. À cette occasion, Thèt est gentiment sermonnée, on lui rappelle que Lavin est encore petite, tout en valorisant implicitement le fait qu'elle-même est presque une grande personne qui sait déjà aller chercher des bambous ou cueillir des légumes (ce qui n'est le cas que dans le jeu, bien qu'il arrive qu'à cet âge les enfants accompagnent des parents jusqu'à des champs ou des jardins peu éloignés).

C'est enfin Nyae qui est invitée à partager des aliments avec Lavin. C'est là une grande constante des relations entre aînés et cadets, les premiers étant systématiquement invités à céder une part de tout ce qu'ils ont à leurs cadets. Cette attitude est si bien intégrée que l'on voit fréquemment des enfants aussi petits que Thèt et Nyae le faire spontanément.

Lavin est donc poussée vers ses aînés pour s'intégrer à leurs activités, alors que, respectivement, ceux-ci sont fortement encouragés à prendre en charge leur cadette. Dans les quatre cas, bien que les liens de parenté soient différents, les terminologies d'adresse

et de référence placent Lavin dans la position de cadette, *nōng*. Cette position est en partie fondée sur des liens de consanguinité (comme c'est le cas avec Bida, Thèt et Fongkham), en partie sur des liens d'alliance (comme pour Nyae).

On voit à un autre moment Ouan placer Lavin dans une position d'aînée vis-à-vis de sa propre fille, Nang Noy. Nous avons, avec la présence de Nang Noy « dans les jupes » de sa mère, une situation comparable à celle qui posait problème à Theung. Mais on peut observer que les deux enfants sont traitées différemment. Ouan tente elle aussi de distraire Nang Noy, mais elle s'implique plus et implique moins les autres enfants. Elle propose également à sa fille des activités moins élaborées (gratter le sol avec un bâton, taper avec un bâton sur les porte-bûches pour faire du bruit). Quand elle sollicite Lavin, c'est autant pour occuper cette dernière et, une fois encore, lui donner une position de grande, que pour trouver une occupation à Nang Noy. On constate d'ailleurs là qu'ostensiblement ce n'est plus le terme « cadette » qui est utilisé, mais *æ noi*, c'est-à-dire « bébé ». Par ailleurs, alors que les demandes de Lavin sont traitées par les moqueries, celles de Nang Noy sont commentées parfois avec un peu d'inquiétude : on se demande si elle dort bien en ce moment, si ses dents ont poussé, et, finalement, chacune des crises de larmes de Nang Noy se conclut par la mise au sein, quitte à ce que sa mère abandonne un instant son ouvrage le temps de se consacrer entièrement à calmer sa fille. Si l'attitude de Theung à l'égard de Lavin révèle que celle-ci attend de sa fille qu'elle s'autonomise, Nang Noy, malgré un comportement similaire, est décrite comme une enfant dont le caractère tend déjà vers cette capacité à l'autonomie : elle écoute, elle sait jouer toute seule. L'une, âgée d'un an et demi, est en deçà des attentes parentales, la seconde, pour son très jeune âge, les dépasse. Tel est en tout cas ce qui est mis en scène dans ces échanges emblématiques du type d'attente des adultes vis-à-vis des enfants et de l'adaptabilité des modes relationnels.

La question des attentes et du langage qu'on peut tenir aux enfants en fonction de leur âge est également manifeste dans l'épisode où l'on voit Thèt tenter de moucher Nang Noy. Thèt est très généralement décrite comme une petite fille dégourdie et intelligente. Ici, elle prend une initiative concernant sa cousine (parallèle patrilatérale) avec laquelle elle vit depuis toujours. Les femmes plaisantent sur sa maladresse, mais devant sa réaction elles changent de stratégie, fixant Lavin alors qu'elles se moquent de Thèt. À la fois l'enfant est ménagée, dans le sens où il y a évitement d'une prise à partie directe, à la fois elle est prétexte à l'expression d'une connivence entre adultes. Mentir (*vā biao hae sao*) aux enfants pour les apaiser ou les encourager à obéir est une pratique courante et

pleinement revendiquée par les adultes qui disent considérer ceux-ci trop petits pour être capables de séparer le vrai du faux, de lire les intentions cachées dans les paroles de leurs aînés. Je me suis souvent posé la question de la conscience que pouvaient avoir les enfants de ce leurre, si souvent ils y sont soumis et si souvent ils sont amenés à le constater¹. Le fait est cependant que le langage (ou, ici, le regard) a un effet performatif, une efficacité qui ne se pose pas dans les termes du juste ou du faux, mais au minimum dans un accord tacite sur la valeur lénifiante de cette mystification. Je dirai que les enfants sont d'accord pour accepter les effets des paroles de leurs parents quelle que soit leur véracité ; ces paroles les projettent dans des situations imaginaires mais possibles où se jouent d'autres enjeux que celui qui en était le premier objet. Dans le cas de Thèt, elle se met en colère parce qu'on ne la prend pas au sérieux, mais, tout en la mystifiant, ses tantes lui parlent des différents types de caractère qu'on trouve parmi les enfants et de ceux qui sont particulièrement valorisés. À d'autres moments, on verra un adulte consoler un enfant, par exemple, de n'avoir pas pu goûter à un fruit en lui promettant de l'emmener le lendemain à un mariage qui se tient dans un village t'ai voisin. La perspective de cette visite, mais surtout le fait que son évocation permette à l'enfant de s'imaginer qu'il est en effet assez grand pour intégrer ces réseaux de visites quasi rituelles, suffit à calmer sa frustration. À aucun moment il n'est cependant sérieusement envisagé de tenir parole, et l'enfant, passé à autre chose, ne se préoccupera pas de voir cette promesse tenue.

J'ai voulu montrer que la période qui commence aux alentours de la première année et s'étend jusqu'au sevrage effectif voit l'enfant s'insérer et être inséré dans un champ relationnel plus étendu et plus varié, où ses façons d'interagir, y compris celles en relation avec l'allaitement, se déplacent tant au niveau de leur forme et de leur contenu que de leur signification. À travers ces scènes de la vie quotidienne, on a vu comment pouvait se jouer le basculement de l'axe de la relation qui, d'intergénérationnel (relations mère/enfant), devient de plus en plus intragénérationnel (relations aîné/cadet). Cependant, il ne s'agit là que d'une des manières d'étendre les liens, et nous verrons quand il sera question du coucher² le rôle que jouent à cet égard le père et les grands-parents. Si j'ai autant insisté sur cette dimension particulière, c'est que la naissance d'un cadet, et donc le fait de devenir un aîné, est au centre du sevrage dont nous allons voir les modalités ci-après.

¹ On pourrait rapprocher ce questionnement de celui cher aux psychologues du développement dit des « fausses croyances » où l'on essaie de démontrer à travers des tests à partir de quel âge les enfants sont capables d'attribuer une intentionnalité à autrui. Voir par exemple M. Bloch (2005).

² Voir *infra*, chapitre sept, § 2.2.

3.2. Céder le sein

3.2.1. Chronologie d'un sevrage¹

J'ai mentionné plus haut que Ouan, la mère de Nang Noy, avait cherché à interrompre une grossesse. Celle-ci, commentaient unanimement les femmes de la maison, arrivait trop tôt, Nang Noy étant encore petite. Fortement suspectée par Ouan, la grossesse, encore peu avancée (deux ou trois mois) avait été confirmée au mois d'avril 2000 par une visite à l'hôpital du district. Nang Noy était alors âgée de neuf mois et demi. Dans les mois qui suivirent, l'allaitement s'est poursuivi parallèlement à un encouragement de plus en plus ostentatoire à prendre de vrais repas, à base d'aliments toujours prémâchés. Quand Ouan s'absentait pour de longues périodes, ce qui était fréquent, Fui (sa belle-sœur), qui avait eu un enfant en février, allaitait Nang Noy. Parfois, l'enfant prenait elle-même l'initiative de se rendre dans la maison de sa tante, sachant qu'elle y trouverait le sein. À d'autres moments, c'est Fui qui, ayant eu une montée de lait sans que son fils ait eu besoin de boire, allait proposer le sein à sa nièce. Il est également arrivé que, ni Ouan ni Fui n'étant présentes, et l'enfant étant inconsolable, l'arrière-grand-mère par alliance de Nang Noy (la troisième épouse du père de sa grand-mère paternelle), une femme de soixante ans passés, la mette au sein.

Du mois de janvier à la fin du mois d'avril, c'est-à-dire entre huit et onze mois, Nang Noy traversa de nombreux changements et fut encouragée à de nombreux apprentissages. À partir du mois de janvier elle est de plus en plus souvent portée et maternée par son jeune oncle cadet, Tien, dernier enfant de mes hôtes. Celui-ci a douze ans. Dans le mois qui suit, les autres enfants de la maison, âgés de deux ans et demi passés à cinq ans, font des tentatives de plus en plus nombreuses pour, eux aussi, porter leur cadette, lui moucher le nez, lui donner à manger. Ils y sont encouragés par les adultes, qui les aident ou les sollicitent. En février, alors qu'elle a dix mois, Nang Noy commence à montrer des velléités de marcher dont les adultes s'emparent, mettant en place des jeux de va-et-vient et construisant un appareil sur le modèle du pressoir de canne à sucre dont il porte également le nom (*hong īt qī*) destiné à la soutenir dans son apprentissage (photo VI-7). Au début du mois d'avril, Nang Noy sait marcher. Elle a un an.

¹ Le récit qui suit, reconstitué à partir de mes notes, sera à nouveau sollicité dans le chapitre sept quand il sera question de l'apprentissage du langage. La petite Nang Noy dont il est question est la même que celle qui apparaît dans les scènes décrites ci-dessus.



Photo VI-7 Pressoir à canne à sucre installé dans les rizières & dessin de l'appareillage du même nom pour apprendre à marcher



À partir de ce moment-là, on commence à lui faire porter un modèle « pour enfant » de la jupe tubulaire t'ai, *s̄n* : moins large, elle ne se replie pas sur le côté mais est maintenue par un élastique. Mes hôtes rationalisent ce début de formalisation vestimentaire en expliquant que le *s̄n* gêne le déplacement « sur les fesses », qui est ici plus courant que la marche à quatre pattes. Je constate cependant que, parallèlement à l'acquisition de la marche et au port du *s̄n*, l'apprentissage du langage devient de plus en plus présent et, en particulier, le lexique relatif à la parenté. Au début du mois de juillet, alors que Nang Noy a quatorze mois, sa mère fait sa première vraie tentative de sevrage. Je trouve celle-ci allongée sur la terrasse *kwān*, sa chemise relevée, avec ses trois enfants autour d'elle jouant gaiement à lui peindre la poitrine d'un désinfectant de couleur rouge. Cette couleur, qui évoque le sang, est censée faire peur à Nang Noy et la persuader de renoncer au sein. En attendant, celle-ci n'est pas en reste dans cette ludique, et bientôt généralisée, opération de peinturlurage. Le lendemain, quand je demande à Ouan si le sevrage de Nang Noy se poursuit, elle me répond qu'elle y a renoncé car sa fille pleurerait trop. C'est un mois et demi plus tard que Nang Noy est définitivement sevrée. L'événement est si marquant qu'il m'est annoncé spontanément par un des fils de mes hôtes, Bounnam, alors âgé de dix-sept ans. Ç'a été difficile, m'explique-t-on dans la maison. Nang Noy a beaucoup pleuré, jour et nuit. La journée, on l'emmenait se distraire

loin de sa mère. De toute façon, conclut Em Pan, sa mère n'avait plus de lait. Commence alors une période délicate où Nang Noy, très souvent irritable et malade, une condition commentée par l'entourage de l'enfant. Cette période de mal-être culmine avec, fin août, une nuit entière de pleurs et de fièvre, si impressionnante que toute la maisonnée se lève, que le feu est rallumé et qu'un des jeunes part chercher la grand-mère maternelle de Nang Noy qui se joint à la veillée. Em Pan, qui est allée prendre à la cuisine une poignée de riz cuit de la veille au soir, en parcourt le corps de l'enfant, appelant d'éventuels esprits mordeurs à venir le manger plutôt que sa petite-fille. Ouan me confie que, la première nuit suivant le sevrage (j'étais absente du village), sa fille avait pleuré pareillement.

La naissance du cadet de Nang Noy, deux mois plus tard, ne pourra pas donner lieu aux procédés habituels de tissage d'un lien aîné/cadet et d'apprentissage d'une position d'aîné, l'enfant étant mort-né. Ce que l'on observe, en revanche, c'est l'identification de Nang Noy à sa mère, dont elle imite avec application et délectation les postures.

J'avais en tête, en reconstituant cette chronologie, de montrer que le sevrage est un processus long et progressif qui se conclut pourtant brutalement car seul le tarissement du lait permet d'y mettre un point final. Il existe plusieurs méthodes pour décourager l'enfant de prendre le sein (couleur rouge, application de substances amères, de pulpe de fruit à l'apparence peu ragoûtante), mais ces techniques ne sont pas efficaces en elles-mêmes. Elles sont plutôt là, me semble-t-il, pour faire passer un message à l'enfant, pour le prévenir que, cette fois, il va falloir qu'il abandonne le sein et pour l'encourager à être partie prenante de cette rupture. La réticence de Ouan et de sa belle-mère concernant la naissance d'un cadet met l'accent sur le fait qu'un enfant a besoin de rester un certain temps dans la position du dernier-né. On voit d'ailleurs à quel point la période qui sépare la diversification alimentaire du sevrage est chargée d'apprentissages qui se caractérisent par une congruence entre des acquisitions corporelles, motrices et communicationnelles. L'enfant, aidé par son entourage (qui comprend aussi bien des adultes que des enfants occupant des positions de parenté diverses) et encore soutenu par la poursuite de l'allaitement, prend de plus en plus part aux activités et aux jeux de ses aînés. Il sort sans à-coups d'un mode relationnel centré sur le maternage et dominé par des adultes pour entrer dans un univers à la fois plus enfantin et plus tourné vers des activités qui, quoique ludiques, sont formées sur le modèle de celles des adultes. Le risque encouru par un sevrage trop précoce, ce qu'est celui de Nang Noy alors âgée de seize mois, est un affaiblissement de l'enfant qui se donne particulièrement bien à voir dans la crainte d'une attaque par des esprits, ceux-ci affectionnant les personnes vulnérables. Pour pouvoir être



Photo VI-8 Nang Noy penchée sur son coude, imite la posture de sa mère qui vient d'accoucher. Près d'elle sa sœur aînée, Nyae.

sevré, il faut avoir eu le temps de se construire un corps solide et un corps social, il faut être capable non plus seulement d'entrer en contact et de communiquer, mais de parler et de faire avec les autres. C'est seulement ainsi qu'il sera possible d'acquérir sa place d'aîné au moment où l'on doit céder celle de cadet.

3.2.2. *Devenir un aîné*

I Na a trois ans quand naît son petit frère. Pour elle, le sevrage est déjà acquis depuis plusieurs mois, mais, enfant fragile avec des difficultés respiratoires, elle a encore beaucoup des attitudes qu'on attribue d'ordinaire à des enfants moins âgés : elle pleure facilement, obéit peu, semble ne pas vraiment écouter ce qu'on lui dit. Elle a un frère plus âgé, Sian, dit Bo Tou, qui a six ans. Les accouchements de Fui, me raconte son père, Aï Loun, ont été difficiles et douloureux. Alors cette fois, poursuit-il, on a pitié (*īn dū*) d'elle, à partir de maintenant, elle prendra un contraceptif. La pitié de Loun pour sa fille le renvoie à celle qu'il éprouvait pour son épouse quand celle-ci accouchait : il aurait aimé pouvoir partir en forêt chasser et ne revenir que lorsque tout serait fini, mais il devait rester pour la soutenir et l'aider à mettre au monde leurs enfants. À son tour, cette attitude fait écho à celle de Bo Tou commentée, le lendemain de l'accouchement, par des femmes présentes dans la maison : l'enfant a eu tellement pitié de sa mère que le matin, au réveil,

il ne voulait pas la regarder. Il a gardé sa tête enfouie dans ses bras jusqu'à son départ à l'école et ce n'est qu'en rentrant qu'il a accepté de croiser son regard. Le sentiment de pitié, ou peut-être plus exactement de compassion, des hommes pour les douleurs que l'enfantement fait subir aux femmes apparaît à travers la narration, et donc la reconstruction, de cette petite scène. Ce qui s'est vraiment passé dans la tête du petit garçon témoin de l'accouchement de sa mère n'appartient qu'à lui, mais son attitude a eu tôt fait d'être interprétée dans un idiome socialement sanctionné. Les hommes sont présents et participent aux accouchements des femmes, mais en même temps ils disent se sentir menacés par la souillure qui en résulte. Entre une participation pratique et un idéal de l'évitement, on fait la place à la capacité à ressentir qui est le propre de la compassion.

Contrastant avec la réserve de Bo Tou est la curiosité des petites filles, et en particulier de I Na, qui, ainsi que je l'ai évoqué dans le récit de l'accouchement¹, s'approprie son cadet en soulevant à maintes reprises le tissu qui le recouvre, le temps d'une brève caresse. Les femmes, là encore, contribuent à élaborer le sens de ces gestes et de cette curiosité, à leur donner une forme. Ouan, épouse du frère cadet de Fui (*lua* pour les enfants de celle-ci), qui porte le nourrisson, le place devant Thèt, sa nièce de deux ans et demi, prétendant ainsi que celle-ci le tient sur les genoux. Une tante (fille du frère cadet de la mère de son père) joue avec I Na en substituant son propre enfant, âgé de un an, au cadet de celle-ci qui est présentement allaité. « Regarde ton cadet », interpelle-t-elle la fillette, qui proteste. Un peu plus tard c'est Em Pan, la grand-mère maternelle d'I Na, qui prend celle-ci dans les bras et fait mine de la déposer sur l'amas de tissus qui sert pour l'heure de berceau à son petit frère.

Dans chacune de ces interactions, l'adulte aide l'enfant à s'orienter dans cette nouvelle configuration. Il ne s'agit pas ici, on le voit, d'imprimer des sentiments ou d'imposer un mode relationnel, bien plutôt l'adulte s'empare de sentiments qui sont peut-être ambigus, mais qui existent déjà, et, tout en les affectant d'une valeur positive, il valorise l'enfant qui les éprouve.

I Na est piquée au vif dans son sentiment de « propriété » vis-à-vis de son petit frère par le jeu de substitution auquel la fait participer une de ses tantes, elle est aussi rappelée à son statut d'aînée par sa grand-mère qui prétend la mettre à la place du bébé, pour lequel, éventuellement, elle pourrait éprouver quelque jalousie.

Ces interprétations du comportement et parfois aussi des paroles du jeune aîné, qui débutent sitôt après la naissance, continuent par la suite à médiatiser sa relation à son

¹ Voir, *supra*, chapitre deux, p. 150.

cadet. Les autres enfants entrent eux aussi dans ce jeu qui renforce en l'affirmant un lien relevant de la possession et de l'interdépendance. J'entends ainsi Nyae, qui à deux ans et dix mois est la cadette d'I Na, se planter devant moi et m'annoncer, en présence de celle-ci : « I Na a un petit enfant (*mī luk nqī*)! »

Mais c'est en passant deux jours avec I Na, son frère aîné Tou et son père Oun que j'accompagnais à l'hôpital de Mūrang Xai faire examiner la fillette, que j'ai pu voir l'importance qui était accordée à l'attachement du jeune aîné pour son cadet.

Très rapidement après notre départ du village, Oun commence à envisager le retour sous le mode du manque éprouvé par I Na de son petit frère. Les expressions synonymes *yāk theung*, *nyam theung*, *kit hq̄t* (désir de, penser vers, penser à) sont égrenées le long de la route, m'évoquant autant de petits cailloux semés pour retrouver le chemin du village. Arrivée à Mūrang Xai, où elle n'était encore jamais allée, c'est à son jeune oncle maternel, lycéen à la ville, qu'I Na doit le rappel de ce qu'elle a laissé : « Regarde ! Voilà ta maman et ton cadet ! » lui assène-t-il en montrant du doigt l'horizon. Et la fillette de se précipiter uniquement pour être aussitôt déçue et se mettre à pleurer. Plus tard dans la journée, alors que nous nous retrouvons après nous être quittés un moment, Oun me raconte que I Na veut acheter une nouvelle chemise à son petit frère et emmène cette dernière au marché. Nous repartons le lendemain après une nuit difficile au cours de laquelle, s'étant réveillée en pleurant, I Na aurait dit à son père qu'elle voulait rentrer au village et que sa maison était « aussi loin que le ciel » (*hūran lāk kūr kə fā*). Arrivés à Nākhām après à peine deux jours d'absence, je constate la joie et le soulagement de tous. Oun ne prend pas le temps de trier entre ses affaires et les miennes et préfère assister et participer aux retrouvailles de sa fille avec sa mère et son cadet. La première parole de Fui est pour dire à I Na combien elle a manqué à son petit frère, alors que Oun relate par le menu à son épouse tous les mots et tous les signes de manque ressentis par leur fille suite à cette brève séparation.

Beaucoup est fait dans l'entourage d'un jeune aîné non seulement pour favoriser l'expression de son attachement à son cadet et son implication dans les soins à celui-ci, mais aussi pour créer le sentiment qu'il ne peut exister indépendamment de lui. C'est bien d'être en relation qu'il s'agit et aucune mère ne l'a exprimé aussi clairement que celle qui me disait que, pour calmer les pleurs de son enfant ou pour le faire obéir, elle le menaçait de lui enlever son cadet. Comme si, délesté de cette attache à une position d'aîné, l'enfant perdait sa place.

Dans les pages qui précèdent, j'ai évoqué à la fois des contenus et des modes d'apprentissage divers, toujours en relation avec la production et la maturation des enfants, bien que concernant parfois plutôt des adultes. Nous avons ainsi vu que le mariage fait circuler sous forme de prestations matrimoniales des biens et des paroles qui renvoient au cycle de reproduction des personnes et des liens qui les unissent. À travers le don d'objets liés à l'argent, la fécondité circule dans un seul sens, des (beaux)-parents vers leurs (beaux)-enfants. Ce qui circule dans le sens inverse, du gendre vers les parents de son épouse et de la bru vers ceux de son mari, ce sont des objets qui viennent compenser la perte d'un enfant qu'on donne en mariage et l'énergie qu'on a dépensée à l'élever. Cela est vrai du prix du lait comme des offrandes textiles. Ici, le rituel du mariage permet, à travers cette circulation réglée d'objets investis par des paroles « fécondantes » (« prenez ces pousses, prenez ces yeux »), non seulement la dévolution de la fertilité, mais aussi l'apprentissage d'un ordre relationnel qui préside nécessairement à la reproduction familiale. On retrouve avec les bijoux d'enfants un pouvoir similaire conféré aux objets de transmettre du lien et de la vitalité, celle-ci étant désormais destinée aux enfants. Les bijoux d'enfants partagent avec ceux de la jeune mariée une autre qualité, celle de former ou de transformer les personnes dans leur corps.

Objets de métal, d'une part, textiles, d'autre part, entrent dans la composition des personnes. Tous deux renvoient à la fois à des pratiques humaines (usage des bijoux et des textiles dans les prestations matrimoniales, mais aussi à des visées prophylactiques, comme support de principes vitaux et de qualités, par exemple pour la chemise), au processus de façonnage des personnes par les divinités célestes (forge du moule, première enveloppe de la personne) et à la maîtrise du destin des humains par ces mêmes divinités (à travers le moule, notamment, qui, basculé en position penchée, rend la personne qu'il a moulée malade et doit être redressé par un chamane au moyen de bijoux et de pièces textiles).

Avec l'allaitement, l'accent se déplace cette fois sur des média humains. Ceux-ci, à travers leurs qualités personnelles, leur substance corporelle (le lait) et un sens (le toucher, le contact), mais aussi grâce à l'action de principes vitaux spécialistes ou d'auxiliaires célestes (la Dame des seins), transmettent à la jeune mère et au nourrisson des savoirs et des aptitudes faits corps : produire du lait, élever (*liang*), téter, et des savoirs relationnels : s'inscrire dans une communauté. Ces derniers continuent à être appris par l'enfant via le long processus du sevrage qui voit des gestes, des goûts, des

activités et des personnes se substituer de plus en plus complètement au sein maternel. À la naissance de son cadet, l'enfant « transforme les essais » des mois précédents : désormais capable de marcher, de parler, engagé dans des jeux qui le conduiront peu à peu vers la maîtrise technique, il participe à son tour activement à tracer le chemin sur lequel viendra poser ses pas l'enfant qui, le suivant, lui donne sa place d'aîné.

Chapitre sept

CERNER LA PARENTÉ ET LES RELATIONS SOCIALES

J'ai décrit dans le chapitre quatre les différents niveaux d'appartenance et d'identification sur lesquels pouvaient, à différents moments ou simultanément, se situer les personnes. Dans le chapitre six, nous avons vu à quel point l'univers de l'enfant est, dès sa naissance, étendu. Les premières années de sa vie, l'enfant n'est pas seulement projeté dans cet univers, ni même incorporé à un monde de relations qui lui préexisteraient, il se construit et prend sa place dans ses interactions avec des personnes différenciées dans des contextes variés. De même, sa présence redéfinit et modifie les relations entre les membres de son entourage. L'enfant n'internalise pas une représentation de sa parenté ou de son milieu social qui lui permettrait d'agir selon leurs normes. Son engagement est variable selon des critères dépendant de son genre, de son âge, de son ordre de naissance, tenant aussi au déploiement de choix personnels qui permettent que se nouent des relations électives, ainsi qu'à la versatilité des contextes et des humeurs. Il fait ainsi l'expérience de relations interpersonnelles et de situations uniques présentant cependant une certaine régularité et un certain degré de prototypie. Cette qualité mouvante et unique des relations sera nécessairement en partie masquée par mon discours qui cherche à faire ressortir des constantes et des lignes de force. Cependant, la place laissée ici à l'ethnographie, aux histoires vécues, devrait atténuer ce nivelage.

J'ai utilisé pour nommer ce chapitre le verbe « cerner » parce qu'il met l'accent à la fois sur un mouvement, « faire le tour de », et sur l'espace circonscrit par ce mouvement. La notion de mouvement est ici la plus pertinente, et ce pour plusieurs raisons.

Ce mouvement renvoie en partie à l'histoire, ou plutôt aux histoires : la chronologie des âges de la vie et les modifications du cycle domestique, d'une part, les incidents comme les conflits et les événements comme une naissance, un mariage ou un décès, d'autre part, modifient les conditions d'émergence ou d'expression ainsi que la nature des liens et des relations.

L'autre dimension impliquée par ce mouvement est spatiale. Le mode de sociabilité de l'enfant, dès lors qu'il est capable de se déplacer par lui-même, se fonde en grande partie sur un mode spécifique de circulation et de positionnement dans l'espace. Si les enfants quittent assez peu fréquemment le village et son terroir, ils les parcourent et les investissent selon un mode qui tranche avec celui de leurs aînés : ils traversent librement

les frontières de genre et de génération qui structurent l'occupation de l'espace à partir de la puberté¹.

Ce lien qui unit différents espaces à des personnes selon leur genre, leur âge et leur statut spatialise les relations sociales. On peut dès lors parler au sens propre d'espaces sociaux dont l'enfant fait l'expérience, ou plutôt dont il expérimente la diversité comme les régularités, à travers ses propres déplacements. Le rapport de l'enfant à l'espace traverse ainsi l'essentiel de ce chapitre. Il sera présent, parfois dans une position centrale, dans les parties consacrées à l'alimentation, au sommeil et à la circulation des enfants au sein du village, autant de moments d'engagement fort dans la relation aux autres.

Se situer et se positionner dans son environnement social, comme reconnaître aux autres la place qu'ils y occupent, passe aussi par l'exercice du langage, notamment à travers l'usage des différentes terminologies permettant de classer les personnes dans des situations d'interlocution ou de référence. Ainsi conçu, dans sa dimension pragmatique, le langage contribue très largement à l'apprentissage des modes de sociabilité. Par ailleurs, son apprentissage est intimement lié à d'autres acquisitions. Parmi celles-ci se trouvent la station assise et la marche qui mettent à nouveau en avant la mobilité de l'enfant. Enfin, le langage apparaît dans son association à la faculté de connaître², la question de la nature du lien unissant, pour les T'ai Dam, langage et cognition sera également posée.

1. Nommer pour connaître

Je voudrais ici aborder deux questions étroitement liées. La première concerne le lien du langage aux facultés cognitives. Bien que celles-ci informent mon questionnement, je ne partirai pas des théories élaborées par la psychologie du développement ou les sciences cognitives, mais de celles énoncées et/ou mises en pratique par les T'ai Dam de Nākhām.

La deuxième question précise la précédente, elle s'interroge sur la relation entre la maîtrise du langage des liens de parenté et les pratiques de la parenté. Dans quelle mesure et de quelle manière l'apprentissage via la parole de liens formalisés par une terminologie participe-t-il à l'acquisition et à la mise en œuvre de savoirs relatifs aux modes de sociabilité ?

¹ Nous retrouverons cette thématique dans le troisième volet où elle sera mise en relation avec la nature corporelle des enfants prépubères.

² Voir *supra*, introduction, p. 35.

Ainsi que je l'ai mentionné en introduction, des choix théoriques de départ m'ont incitée à porter mes observations davantage sur des savoirs non verbaux que sur le langage. Par ailleurs, la parenté constitue un domaine d'étude à part entière, y compris si on la restreint à son apprentissage par les enfants. Je ne ferai ici que tracer des pistes, livrer des matériaux et une réflexion « en chantier », dont j'espère qu'en ouvrant des perspectives ils contribueront à éclairer les questions posées par cette thèse.

1.1. Langage, raison et développement moteur

L'enfant a un mois, il sait (*hū*) se retourner, on a peur qu'il tombe de l'escalier,
Il a trois mois, il sait (*chang hū*) s'asseoir dans le tabouret renversé,
Il a six mois, il sait (*chang hū*) s'asseoir bien droit,
Il a dix mois, il sait (*chang hū*) marcher cahin-caha, puis déjà il va et vient,
Il a douze mois, son père et sa mère (*ā em*) lui demandent d'apporter quelque chose, il trébuche en passant le pont,
Son jeune oncle paternel et son épouse (*āo lūa*) demandent qu'il leur apporte quelque chose, il se prend les pieds entre les lattes,
On l'envoie chercher quelque chose jusqu'au garde-manger, jusqu'à l'endroit où les femmes accouchent, là, tout près, il oublie (*lū m k'wām*) ce que c'est en chemin.

Cet extrait des « Dits de l'entremetteur », qui formalise une succession dans le développement des enfants, n'est pas strictement identique mais est fidèle, au moins dans l'esprit, à la manière dont les villageois, et en particulier les femmes, en rendent compte par ailleurs. Celles-ci le font assez spontanément et avec une grande précision concernant les âges auxquels sont franchies ces étapes. Le décompte de l'âge en mois tranche d'ailleurs sur celui qui se fait par la suite en années. Dans ce dernier cas, et au fur et à mesure que l'enfant grandit, il devient de plus en plus difficile de dire avec exactitude quel est son âge : on se réfère alors plutôt à la saison (moment du cycle agricole) de sa naissance, à sa taille ou encore on le compare avec de petits camarades. Pour les premiers mois, en revanche, le décompte est précis, et ce non seulement pour déterminer l'âge actuel d'un enfant, mais aussi pour parler d'un événement ancien ayant concerné un enfant aujourd'hui déjà grand. Cette précision tient peut-être à la dimension intensive du maternage des nourrissons, liée à la nécessité de les mener sûrement vers un état de moindre vulnérabilité.

Avant de revenir sur les étapes du développement telles qu'elles m'ont été décrites, je voudrais m'arrêter sur le contenu et le vocabulaire du texte cité ci-dessus. L'essentiel des acquisitions mentionnées pour ces premiers mois de la vie renvoient à la mobilité de l'enfant (se retourner, s'asseoir, marcher), le langage lui-même n'étant évoqué qu'implicitement et toujours en lien avec une action liée au déplacement (on lui demande, on l'envoie chercher). Est ainsi posé un lien du langage à des facultés motrices qui se déploie également dans la vie des enfants telle qu'on peut l'observer. Par ailleurs, chaque acquisition de l'enfant est décrite par l'emploi du verbe « savoir » (*hū*), soit seul, soit précédé de la conjonction temporelle *chang*, « après quoi » qui marque le passage d'une étape à cet âge de la vie.

La première acquisition mentionnée par mes interlocutrices est le fait de « voir clair » (*hen hung*) dont nous avons vu qu'il permet, aux alentours du troisième mois, au nourrisson de reconnaître et de différencier les objets et les personnes de son entourage¹. Si la petite enfance est caractérisée par une certaine forme d'ignorance générale (touchant aussi bien les aspects sociaux, moraux, techniques, intellectuels du savoir), ce sont bien ces trois premiers mois de la vie qui en constituent le paroxysme.

Durant cette période, les pleurs des nourrissons sont considérés comme constitutifs de leur être : les bébés pleurent le jour et pleurent la nuit, il faut les consoler immédiatement, en les allaitant ou en les berçant, car ils risquent, sinon, de tomber malades. Mais nous sommes là dans l'ordre du partagé et du normal, comme le rappellent les « Dits de l'entremetteur » :

**À l'heure de dormir les yeux bien fermés, les yeux restent ouverts,
à l'heure de dormir, on ne peut pas dormir.
Au milieu de la nuit, il faut changer les langes deux fois,
avant que le coq ait chanté, il faut changer les langes trois fois.
Dans la nuit, il faut allumer les bougies les unes après les autres.**

Ce n'est que plus tard, quand l'enfant a grandi, qu'il « voit clair » et même qu'il commence à « comprendre le sens des choses », « à être doué de raison » (*hū k'wām, hū k'wām k'on*), à partir de huit mois, que les pleurs nocturnes peuvent être interprétés. L'enfant est désormais considéré comme capable de faire comprendre ce qu'il ressent : faim, froid ou douleur ; si ses pleurs ne peuvent être attribués à l'une de ces causes, c'est sans doute que des « esprits de naissance (*phī kāt*) » viennent le narguer (*yqk*). On cherchera donc à éloigner les mauvais esprits par le port de talisman ou par un rituel

¹ Voir *supra*, chapitre six, § 2.2., p. 265-266.

consistant à leur « couper la route »¹. Si rien n’y fait, on attribuera alors cette propension à pleurer, qu’on nomme *hai lai*, à un trait de caractère hérité, cet enfant est de l’espèce (*chūa sāi*) des « personnes [qui] pleurent beaucoup », comme l’était un tel de ses ascendants, explique-t-on. Il ne reste plus alors qu’à composer avec cette disposition, c’est-à-dire à vivre des nuits agitées où les membres de la maisonnée, la mère, le père, mais aussi les grands-parents, se relaient pour porter l’enfant ou le calmer en le berçant sur une balançoire installée dans la maison à cet effet.

Que le fait de pleurer beaucoup caractérise une période de l’enfance a été, lors de mon dernier terrain (2007), encore plus explicitement exprimé par une jeune mère originaire du village de Natong et mariée à un T’ai Yang de Nākhām. Alors que j’étais en visite chez ses beaux-parents, un jour de rite annuel aux ancêtres, je m’assis près d’elle. Elle tenait dans les bras Tsing, son fils de quatre ans, en larmes. « *C’est le phī hai lai* (litt., esprit pleure beaucoup), là, dans le front », me dit-elle en tapotant cette partie du visage de son enfant. N’ayant jamais entendu parler de cet « esprit pleure beaucoup » malgré plusieurs années de questionnements sur les enfants, je lui demandai de m’en dire plus, ce qu’elle fit avec délectation :

« Quand le bébé tombe sur le sol à sa naissance, le phī hai lai monte dans son front et alors il pleure. Le phī hai lai vient du ciel (mūrang fā) où il vit avec mē (mère) phī hai lai et āi (père) phī hai lai. Ce sont eux qui l’envoient sur terre, qui l’élèvent (liang) et qui le partagent (pan) entre tous les enfants. Il descend en volant, comme un insecte. Certains phī hai lai ont le cœur colérique (chae hai), alors les bébés pleurent encore plus que les autres. Quand l’enfant a cinq, six ans, le phī hai lai repart dans sa petite maison dans les étoiles, vers la lune. Et alors les phī khap phī lām (les khap sont les chants alternés t’ai dam, lām désigne les chants lao) descendent et viennent dans le corps, par la bouche, et quand on chante ils sortent de la bouche “phāng ōi !” (« aimer + onomatopée », exclamation qui conclut chaque section du chant). Quand on boit de l’alcool, ils n’arrêtent pas de sortir, alors on chante. Les gens timides (āi), ils ont aussi des phī khap phī lām, mais ils ne sortent pas, alors ils ne peuvent pas chanter. »

Quand, interloquée, je lui demande s’il y a aussi un *phī bok fang* (*bok fang* signifiant être à l’écoute de ce qu’on dit, obéir, et étant une capacité très appréciée chez les enfants), elle élabore : « Oui, le *phī bok fang* est dans la mèche de cheveux sur la tête, celle qu’on ne coupe pas tant que l’enfant est petit. Il grandit avec l’enfant. » Et comment grandit-il ? « Il grandit avec ce que cette personne mange. Les gens qui ont le cœur mauvais (*chae bō dī*), ce sont les *phī bok fang* qui ont le cœur colérique. »

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 1.3.4., p 88.

Je ne suis pas la seule à être suspendue aux paroles de la jeune femme : peu à peu, les personnes présentes tendent l'oreille et se mêlent à la conversation. La sœur aînée de mon interlocutrice apporte quelques précisions, répond à quelques-unes de mes questions. « *Non, les phī bok fang et les phī hai lai ne sont pas des principes vitaux (phī khwan), c'est autre chose.* » Sa belle-mère, que j'interroge du regard, acquiesce : « *C'est comme elle dit, je ne sais rien de plus* », alors que quelques hommes rient : « *Il n'y a pas de phī hai lai et de phī bok fang. Quand un enfant pleure, c'est son cœur qui est comme ça. C'est dans le cœur, c'est tout.* »

En rentrant à la maison je m'empresse de questionner Em Pan, qui s'exclame : « *Ah ! celle-là, c'est une personne de Natong ! C'est une belle causeuse (chāng vā, « sait dire ») ! Il n'y a pas de phī hai lai. Moi, je ne connais que les phī kōēt qui font pleurer les enfants. Les k'on hai lai (personnes [qui] pleurent beaucoup), c'est dans leur cœur.* » « *Moi, ajoute Thongtien, son fils, en se mettant les mains sur les oreilles, je ne veux pas entendre ça. Phī hai lai ! Elle dit n'importe quoi !* »

Devant la véhémence de ces réactions, je décide de mener une petite enquête et demande à plusieurs personnes si elles ont déjà entendu parler des *phī hai lai*. Personne n'est capable d'élaborer ni ne le souhaite, mais les gens, même quand ils disent ne pas connaître, ne sont pas surpris, comme si ces *phī* particuliers représentaient, finalement, une manifestation parmi une multiplicité de possibles ; peut-être n'existent-ils pas à Nākhām, pourrait-on résumer, mais qu'il y en a à Natong. Ce ne serait pas la première fois qu'on trouve là-bas, ou ailleurs, des esprits inconnus chez nous. J'entends même quelques personnes « avouer » qu'elles ont bien entendu dire quelque part qu'il existait un rituel pour le *phī hai lai*...

Peu partagée ou ostensiblement rejetée pour une raison ou pour une autre, cette histoire des *phī hai lai* reste cohérente avec la représentation d'une personne cosmocentrée¹. La personne t'ai dam ne s'appartient pas totalement mais est, au moins en partie, gouvernée par des entités dotées d'un certain degré d'autonomie et d'une intentionnalité propre. Par ailleurs, avec ce langage peut-être idiosyncrasique, mon interlocutrice me parle de ces passages d'une étape à l'autre de la vie d'enfant, et là encore on retombe sur un schéma familial.

¹ On pourrait aussi reprendre le concept de « dividual », personnes multiples et divisibles (*partible*) développé par Marilyn Strathern (1988) au sujet des Mélanésien à partir des propos de Marriot (1976) sur la personne en Asie du Sud. À noter cependant que la description précise qui sous-tend ces expressions dans le cas mélanésien n'est pas applicable comme telle au cas t'ai dam.

Le fait d'être une « personne qui pleure beaucoup » est considéré comme une entrave dans le développement de la faculté d'apprendre. C'est un état somatique, une façon d'être dans son corps, qui retarde l'apprentissage de la marche comme le développement de l'intelligence (qui sera définie plus loin), que celle-ci concerne les savoirs de l'école ou les savoir-faire techniques. Pour autant, il reste commun, grosso modo, à tous les enfants en dessous de cinq ans de ne pas totalement saisir le « langage des gens » ou le « sens des choses » (*bq̄ hū k'wām k'on, bq̄ hū k'wām*).

Peu après qu'ils sont capables de reconnaître leur entourage et de réagir au monde qui les entoure, à partir de quatre mois, les bébés deviennent assez toniques (*han*) pour pouvoir se tenir assis. À la station assise, sur l'acquisition de laquelle les adultes interviennent activement en maintenant, par un rembourrage de tissus, l'enfant assis dans le creux d'un petit tabouret (au socle et à l'assise circulaires) renversé, correspond une nouvelle étape. Au fur et à mesure qu'il tient mieux assis, l'enfant devient capable de se déplacer sur les fesses (*chān*), il peut par lui-même alors aller voir les choses qui l'intéressent. Chez certains, cela correspond au moment où les enfants cessent d'être *hai lai*.



Photo VII-1 Enfant se déplaçant sur les fesses (*chān*)

Trois, quatre mois, parfois un peu plus selon les enfants, marque le début de l'usage du « langage des enfants » (*k'wām dīngnq̄i*), des onomatopées que les petits prononcent spontanément et que les adultes reprennent et ordonnent : « A A » devient ainsi peu à peu « ne touche pas », « Pe Pe », « Disparu » dans les jeux de cache-cache, « Am », boire, « Mam », manger ou encore « Po », sale...

Comme la station assise et la marche¹, le langage fait partie de ces savoirs qui s'apprennent et sur lesquels les personnes maternantes agissent explicitement². Les modalités de cet apprentissage reposent, comme je l'ai déjà signalé, sur la reprise systématique des énoncés de l'enfant et leur interprétation³, mais aussi sur des jeux d'identification proposés par les parents du type : « Et la vache elle crie comment ? Quel animal fait 'koukoulou' ? » Le « parler clair » (*hū pāk māng*, litt., « savoir parler clair ») n'est atteint qu'à partir de deux ans environ, et ce n'est que vers trois, quatre ans que, dit-on, l'enfant maîtrise vraiment le langage.

Concernant les liens de parenté, qui constituent l'horizon de cette réflexion, il y a là, plus qu'un apprentissage du langage, une véritable socialisation par le langage, pour reprendre une formulation de Ochs et Schiefflin (1984), dont nous avons vu qu'elle s'appuie sur d'autres facultés comme la marche qui s'acquiert entre dix et douze mois.

Avant d'y venir, je voudrais conclure ce rapide panorama des ethnothéories t'ai dam du développement du jeune enfant en soulignant un faux paradoxe. Nous avons vu qu'il existe un discours sur les enfants, très stéréotypé, qui les décrit comme des personnes qui ne savent rien (*bq hū k'wām*) et qui sont, de plus, inaptes à l'apprentissage en dépit de l'évidence, soulignée entre autres par les psychologues du développement, mais difficile à ignorer pour quiconque, des progrès colossaux réalisés par les êtres humains entre zéro et deux ans. Les T'ai Dam eux-mêmes favorisent d'ailleurs par des actions délibérées un certain nombre de ces apprentissages. Ce qu'ils nous disent, en fait, avec leur description « en négatif » des capacités des enfants, c'est autre chose. Ceux-ci ne sont pas responsables de leurs actes, c'est l'intentionnalité qui leur est niée. Ils sont gouvernés par des forces, qu'on les appelle « principes vitaux » ou « esprit qui pleure », qui, tout en

¹ Voir *supra*, chapitre six, § 3.2.1, pp. 281-282.

² Je rappelle que dans cette partie je rends compte de certaines théories t'ai dam explicites de l'apprentissage, et ne formule pas des déclarations générales sur la question. J. Bernicot (1998) note d'ailleurs au sujet du langage qu'il ne fait justement pas l'objet d'un enseignement mais que « son apprentissage est réalisé de façon implicite (...) dans le cadre de situations de communication dont le but premier n'est pas l'apprentissage du langage » (p. 16). Ce point de vue me semble cependant un peu trop schématique. En effet, bien que l'essentiel du langage soit sans doute appris de cette manière, ce qui fait qu'en apprenant à parler on apprend aussi des usages sociaux, il reste cependant des espaces dans les interactions ménagés pour de véritables séquences d'apprentissage du langage. Il reste vrai dans tous les cas que c'est toujours plus que la langue elle-même qui ainsi est appris.

³ C'est ce qui a été conceptualisé par Bruner (1983, p. 171) par la notion de « formats », « échanges habituels qui fournissent un cadre pour l'interprétation concrète de l'intention de communication entre mère et enfant ». Voir également, pour une application dans le domaine des « gestes conventionnels », Guidetti (1998, p. 36-37). Cette dernière approche peut éclairer ce qui a été écrit plus haut sur les gestes iconiques (chapitre six, § 3.1.1.).

étant partie intégrante d'eux-mêmes, tout en leur étant indispensables, ne sont pas apprivoisées, ne sont pas « personnifiées ». C'est en vertu de cette irresponsabilité initiale (ou en tout cas d'une responsabilité partagée) qu'on ne peut ni demander à un enfant d'avoir, ni attendre de lui qu'il ait un comportement « social ». Il a un comportement d'enfant et doit être traité comme tel. D'où son statut pleinement assumé d'« enfant roi » à qui il faut tout céder, auquel il faut s'adapter. L'enfant grandit, et ses principes vitaux avec lui, en douceur, par une forme de persuasion qui consiste à lui faire penser qu'on suit et soutient ses apprentissages plus qu'on ne les infléchit. C'est seulement passé cette période de la petite enfance qu'il devient non seulement possible mais aussi sensé de formuler des demandes qui peu à peu deviendront des exigences, sur la manière de se conduire avec les autres, de se tenir dans son corps, de s'impliquer dans les activités productrices de la maisonnée.

Quand les villageois prononcent, ce qui est très fréquent, les expressions « il ne sait rien » (*bq̄ hū k'wām*) et « il ne connaît pas le langage des gens » (*bq̄ hū k'wām k'on*) pour excuser le comportement d'un enfant, mais aussi parfois, s'adressant à celui-ci, pour le sermoner, on peut penser qu'ils associent implicitement compréhension et raison avec langage, qui est celui des sens de *k'wām* dont découlent les autres¹. Cependant, l'excuse d'absence de raison se prolonge bien après l'acquisition du langage, jusqu'aux alentours de la cinquième année. Et, dans un même temps, il existe des enfants très jeunes, comme Nang Noy (huit mois), qu'on décrit comme déjà pourvus de ce qu'il faut de raison pour écouter et obéir (*fang k'wām*, « entendre raison »), en l'occurrence patienter en jouant tranquillement pendant l'absence de sa mère. L'existence d'une multiplicité d'usages de ce terme donne une idée de l'étendue de ce qui s'apparente en fait à une faculté. On dit ainsi de certaines personnes qui détiennent un grand savoir qu'elles ont du *k'wām* (*mī k'wām hū*, litt., « avoir-langage-savoir »). J'ai déjà évoqué cette catégorie de guérisseurs qu'on appelle simplement des *k'on hū k'wām lai* (personnes [qui] savent beaucoup de [formules, paroles, ont de grands pouvoirs]) et qui soignent par l'usage de formules ou simplement de leur souffle. Avoir du *k'wām* ou être capable de *k'wām*, cela implique donc une certaine forme d'entendement, un certain savoir qui peuvent être liés à des techniques du corps ou à des comportements.

¹ Voir Reinhorn (2001, p. 371) et introduction, p.35.

1.2. Un ordre dans l'apprentissage ?

1.2.1. Des noms sur des personnes et sur des relations, le cas particulier du terme « mère »

Quand j'ai demandé aux villageois quel était le premier mot prononcé par leurs enfants, la plupart d'entre eux ont répondu *Em*, mère. Vrai ou faux, cela dit quelque chose de la valeur attribuée à ce mot que les parents affirment être le premier à reconnaître dans les balbutiements de leurs enfants.

Utilisé en préfixe des termes désignant la grand-mère maternelle, les sœurs du père et celles de la mère, l'usage isolé du terme « mère » pour s'adresser à une femme reste réservé à l'expression d'une relation particulière associée à une dimension affective plus qu'à celle d'un lien de parenté, serait-il classificatoire.

Cet usage spécifique du terme « mère » s'applique à un mode relationnel fondé sur le soin qui s'apparente à celui d'une mère vis-à-vis de son enfant, ou à l'attribution d'une position et d'un rôle complétant celui de mère. Dans ce dernier cas, il s'agit de la mise en place de parentés fictives dont les vertus sont essentiellement prophylactiques¹. Pour être pleinement efficaces, ces parentés doivent dépasser leur simple institutionnalisation et acquérir un sens pour l'enfant. J'ai pu observer la manière dont une mère mettait en place ce type de relation entre son fils maladif, pour lequel je ramenaï régulièrement des médicaments, et moi-même. Cette femme, Suay, incitait l'enfant à m'appeler *Em* ou à me considérer comme telle en se référant à moi par ce terme et en attribuant à son fils, à voix haute et en sa présence, des sentiments à mon égard. Le discours de Suay portait très généralement sur un manque que l'enfant aurait éprouvé en mon absence et qu'il aurait manifesté en demandant où je me trouvais et quand j'allais revenir. La dimension fabriquée, ou plutôt la volonté de construction de cet attachement, apparaît ici d'autant mieux que, contrairement à ce qui se passait parfois avec d'autres enfants, je n'avais pas de relation particulière avec ce petit garçon. Dans la plupart des autres cas, la face fictive et la face vécue de ces parentés sont beaucoup plus difficiles à dissocier. C'est également pour cela qu'il est malaisé de mesurer la spontanéité de l'usage du terme *Em* quand il est appliqué à d'autres femmes de l'entourage de l'enfant que sa mère réelle ou adoptive. La psychologie ou les sentiments des jeunes enfants, dont il est compliqué de rendre compte par l'approche ethnologique, fait, en revanche, l'objet d'un véritable travail d'interprétation et de fabrication par les villageois. Ceux-ci font

¹ Voir chapitre cinq, § 3.2.4.

coïncider, via la manipulation du langage, leurs interprétations des états émotionnels ou des actions des enfants avec le ressenti de ces derniers. Ainsi, il existe un véritable répertoire quasi standardisé de récits de « confusions » initiales de l'enfant entre sa mère de naissance et la femme dont il est le plus proche. Ce que l'on entend le plus souvent, c'est l'histoire du premier enfant d'un couple, né dans la maison de ses grands-parents maternels, qui appelle ceux-ci, et en particulier sa grand-mère, « Mère (*Em*) » et « Père (*Aī*)¹. Il faut noter la similitude des termes « grand-mère maternelle » (*emthao*, où *thao* signifie « âgé ») et grand-père maternel (*aīthao*) avec « mère » et « père ». On ne trouve rien de comparable avec grand-mère paternelle (*yā*) et grand-père paternel (*pā*). Cette remarque sur le langage de l'enfant vient dans ces récits conclure la narration : « (...) d'ailleurs, quand il (elle) était petit, il (elle) m'appelait "Mère" ». Ce que racontent en fait les grands-mères maternelles, car ce sont souvent elles qui livrent ces histoires, c'est la relation exclusive qui les lie à un enfant particulier :

« Fongkham est né dans cette maison, racontent Kamhac et Ngwak, son épouse. Quand sa sœur cadette est née, il est venu dormir avec Aīthao et Emthao, il était « collé » (tit) à nous. Son père, Peung, était à Namo et ne venait au village qu'une fois par semaine. Fongkham, quand il était encore petit, un an, un an et demi, l'appelait aī khūrai (père/frère aîné allié, ici, époux de sœur aînée), comme le faisaient ses jeunes oncle et tante, Kamhing et Lè. Sa mère, il l'appelait Em Theng (Theng est le prénom de la mère de Fongkham), et nous Aī Em. Quand il a grandi, son père lui a dit qu'il n'était pas un khūrai (un homme du côté des alliés « preneurs » de femmes), mais son père, et il lui a dit de l'appeler Aī. »

Même après la fin du service du gendre, quand sa mère est allée vivre chez les parents de son époux alors que celui-ci poursuivait ses études d'infirmier à Vientiane, Fongkham est resté chez ses grands-parents maternels. Il ne revenait dans la maison de mes hôtes que lorsque son père y venait en vacances, et cela a duré plusieurs années. Quand Peung est revenu de Vientiane et a été, avant de s'installer définitivement à Mūrang Namo avec son épouse et leurs trois enfants, de nouveau plus présent chez ses parents, Fongkham est lui aussi revenu y vivre. Il arrivait cependant que ses grands-parents maternels viennent le chercher pour leur tenir compagnie, les jours où, pour une raison ou une autre, il n'y avait quasiment personne à dormir dans la maison.

Em Pan, avec laquelle je discute spécifiquement des relations *mère*-enfant, me donne presque immédiatement l'exemple de Fongkham et de sa grand-mère maternelle, avant

¹ *Aī* signifie à la fois « père » et aîné, comme dans *pī aī* (frère aîné).

d'ajouter que c'est comme elle avec Thèt, la sœur benjamine de Fongkham. Thèt, contrairement à ses deux aînés, est née chez ses grands-parents paternels. À sa naissance, Mon Si, qui occupait la place près de sa mère dans le lit familial, est allée dormir avec ses grands-parents. C'est d'abord elle qui a été l'objet du même type de relation privilégiée avec ses grands-parents paternels que Fongkham avec ses grands-parents maternels. Mais Thèt s'est rapidement attachée à sa grand-mère paternelle qu'elle ne voulait pas quitter et qu'elle appelait *Em* :

« Mon Si était très collée à moi, me dit Em Pan, mais elle m'appelait Yā. C'est surtout les grands-mères maternelles que les enfants appellent Em. Mais Thèt, elle, m'appelait comme ça. Quand elle est partie vivre à Namxé (quartier de Mīrang Namo), ç'a été terrible. Elle pleurait tout le temps. Ça me faisait tellement de peine que moi aussi je pleurais. J'allais souvent là-bas passer du temps avec elle, mais c'était pire quand je partais. Et puis c'était difficile à la maison parce que Nang Noy était encore petite et si je n'étais pas là il n'y avait personne pour la garder, alors sa mère ne pouvait pas aller travailler. Ça a duré deux ans et ce n'est que depuis cette année que ça va un peu mieux » (propos recueillis en 2007, alors que Thèt a huit ans). »

Grands-mères maternelle et paternelle apparaissent ici comme des substituts, ou peut-être faudrait-il plutôt dire des compléments maternels, dans la mesure où la mère de naissance est présente, y compris comme mère (dans sa place et dans son rôle) pour cet enfant. Je n'ai jamais entendu parler d'un tel attachement et d'une pareille confusion terminologique pour les autres femmes de la famille élargie, même dans le cas où elles demeurent elles aussi dans la même maison. Ces femmes-là sont les mères de leurs propres (jeunes) enfants.

En revanche, l'histoire de Tian (fille de Tuy et Peng, petite-fille de Tyua) et de Mā Yeu, femme akha venue travailler (*chāng*) au village contre le gîte, la nourriture et l'opium suit un schéma comparable. Mā Yeu, qui vient du village de Namout installé sur les sommets dominant Nākhām, était veuve et mère d'une petite fille âgée de sept ou huit ans. Elle descendait souvent travailler pour les T'ai Dam, désherber leurs essarts ou défricher des terres à rizières irriguées. Un jour, elle est venue voir Tyua, qu'elle connaissait depuis plusieurs années et avec lequel elle se sentait en confiance, pour lui demander s'il voulait bien les accueillir, elle et sa fille, chez lui. Tyua a accepté et elle s'est installée. Quand elle est arrivée, Tian était née depuis seulement sept jours, se souvient Tyua. Mā Yeu s'est beaucoup occupée d'elle, et, en grandissant, la petite fille la suivait partout. Quand elle prenait encore le sein, elle aimait téter celui de Mā Yeu « par-dessus sa chemise (*t'eng sīra*) » et elle s'endormait près d'elle. Sa mère n'aimait pas trop

ça parce que Mā Yeu fumait l'opium et elle avait peur que sa fille ne devienne elle aussi dépendante (*tit*), alors quand elle dormait profondément, elle la ramenait dans leur lit. Quand Mā Yeu est repartie dans son village (je reviendrai plus loin sur les raisons de ce départ), Tian, qui avait sept ans, a beaucoup pleuré. Les autres enfants de Tuy et Peng appelaient Mā Yeu, *Mā*, un terme lao passé dans le registre véhiculaire, parce qu'elle n'était pas t'ai dam mais d'une autre « nationalité (*son sād*) », mais Tian l'appelait *Em*, parce qu'elle était comme sa fille.

Ces trois récits montrent assez bien à la fois la diversité des applications et l'unité de l'usage du terme « mère ». Celui-ci participe à construire une relation autant qu'il la désigne, il ne peut se comprendre comme une convention codant une réalité unique, mais seulement en posant le contexte de son énonciation. Dire *Em*, c'est bien faire un « acte de langage » ; apprenant à le dire, on apprend donc, plus qu'une grammaire, un type de rapport à l'autre. Celui-ci est le plus souvent un rapport de filiation réel (comme dans le cas des deux grands-mères), mais peut aussi relever d'une parenté fictive née d'une familiarité (comme pour Tian et Mā Yeu), ou encore d'une parenté par adoption¹.

Cela est vrai aussi, mais avec une moindre connotation affective, des autres termes de parenté. Ces derniers, quels qu'ils soient, se caractérisent en effet, au contraire des noms personnels, par leur indexicalité : ils renvoient en principe à des réalités différentes en fonction de la personne qui les prononce. Nous verrons cependant que les usages de la terminologie de parenté sont complexes et combinent des caractéristiques qu'on pourrait penser antinomiques.

1.2.2. Usages différenciés des systèmes classificatoires

On peut distinguer entre des liens, posés par la situation des individus dans des schémas généalogiques, et des relations, qui sont des « liens activés », à travers des choix plutôt libres ou plutôt imposés, parmi une grande variété de possibles. En m'intéressant à la manière dont les enfants apprennent à vivre avec les autres, ce qui inclut les nommer, j'en suis venue à sous-représenter cette distinction car les enfants n'apprennent pas un langage terminologique qui correspondrait à des positions abstraites ni des relations idéaltypiques automatiquement attachées à ces liens généalogiques, mais ils associent dès le

¹ Voir chapitre cinq, § 3.3.

début des personnes réelles avec lesquelles ils ont des relations variées et une diversité de termes qui servent à les désigner ou à leur parler et dont l'usage est fonction du contexte.

Les personnes usent d'un large éventail de possibles dans leur usage des termes d'adresse ou de référence. Pour comprendre ce qui est transmis comme ce qui est appris, une prise en compte du contexte d'élocution consistant à considérer qui parle, à qui, de quel point de vue et dans quelle situation paraît indispensable. Cette complexité n'a pas été explorée de manière systématique sur le terrain, mais reste cependant présente à mon esprit dans l'analyse des données rassemblées ici.

Très nettement, l'enfant apprend d'abord les termes qui lui servent à désigner et à appeler les parents avec lesquels il vit. Comme les maisons sont souvent, au moins à certaines périodes, polynucléaires, et compte tenu de la variation de leur composition, les enfants font l'expérience d'une grande variété de relations. Ainsi que je l'ai noté plus haut¹, c'est à partir du moment où ils savent marcher que les enfants sont de plus en plus sollicités pour apprendre et utiliser les termes de parenté appropriés.

Revenons à l'histoire de Nang Noy. Au début du mois d'avril 2000, alors qu'elle a tout juste un an, elle fait ses premiers pas. Quelques jours après, Em Pan me donne une courte liste des mots que saurait prononcer sa petite-fille : *āo lā* (dernier oncle cadet paternel), Thèt (surnom d'une de ses cousines), *hā* (suffixe entrant dans la composition des termes qui désignent les arrière-grands-parents), *em* (mère). Elle dit beaucoup *tata* (ce serait, selon Em Pan, sa façon de dire Tassa, qui est le nom que m'ont donné les enfants de la maison), aussi *am* et *man* (boire et manger). L'intérêt pour les sons qu'émet Nang Noy se fait de plus en plus sentir dans la maison : chaque syllabe est reprise et, si possible, interprétée. C'est ainsi que par exemple tout *aao* devient une mention du dernier fils de Em Pan et Aī Loun, et frère cadet du père de l'enfant. Parallèlement à cette reprise systématique se construit une relation privilégiée. Le jeune oncle porte, câline et protège la petite fille ; en son absence, son évocation sert à la calmer si elle pleure : « Regarde, Oncle cadet est de retour... »

À la fin du mois d'avril, les habitants de la maison se réunissent un soir après dîner dans la grande pièce commune et initient un jeu avec Nang Noy au cours duquel ils lui font répéter les termes de parenté désignant toutes les personnes présentes et, pour les enfants, leurs surnoms. Ils l'interrogent ensuite sur qui est qui et l'enfant répond par un regard ou en se jetant dans leurs bras. Le lendemain, je mentionne cette scène à mon hôte

¹ Voir chapitre six, § 3.2.1.

qui me dit que maintenant Nang Noy sait aussi appeler Singkham, son frère aîné, *Bao*, « garçon », un terme qui, dans la bouche des parents, revêt une connotation affectueuse, et « Nyeu », sa manière de prononcer le surnom de sa sœur aînée (Nyae).

Nous voyons que, dans cet apprentissage conjoint des mots et des relations qu'ils recouvrent, il y a des différences. Pour ses ascendants, c'est le terme de parenté qui est privilégié, alors qu'on l'encourage à appeler ses germains par leurs surnoms. Cela n'empêche cependant pas que parallèlement on attende d'elle qu'elle reconnaisse dans l'usage des termes *nōng*, *īrai* et *ai* ses cadets et ses aînés. Sa mère va ainsi lui demander d'aller chercher *Ūai*, et, devant l'hésitation de sa fille, elle précisera « Tiantit » (le nom personnel de Nyae).

En même temps qu'elle apprend à parler la parenté, la petite fille apprend la complexité du système de dénomination dans sa variété et dans ses usages : il y a des noms personnels, des surnoms, des termes de référence qui sont aussi des termes d'adresse, des termes d'adresse construits sur la base des termes de référence, et des termes de référence qui ne sont jamais des termes d'adresse et vice-versa. À tout cela s'ajoutent les pronoms dont les enfants en particulier font un usage extensif, mais qui ont une connotation extrêmement familière.

Noms personnels, surnoms¹ et pronoms

J'ai souligné à plusieurs reprises qu'il existait un lien très fort entre le nom personnel et la personne qui le porte². Il en est de même des surnoms (*sir̃ tn*, « nom [pour] jouer ») qui sont attribués en fonction d'une caractéristique de leur porteur, que celle-ci soit physique (Thèt tire son surnom de la tache éponyme qu'elle avait sur le visage à sa naissance, Nyae signifie « grand, gros » et évoque la rondeur de l'enfant...), renvoie à un tempérament (Teu, surnom de Mon Si, est le nom d'un animal aquatique qui se tortille comme une anguille) ou à une histoire (Som a eu une fièvre terrible qui lui a fait perdre connaissance, on a cru qu'il mourrait mais il est revenu à lui, depuis on l'appelle Som Khün, de *khūn*, « revenir »). Les surnoms peuvent être attribués très tôt ou plus tardivement, mais toujours pendant l'enfance, par n'importe quelle personne de l'entourage de son porteur. Beaucoup de surnoms sont dits être attribués par des enfants de l'entourage qui en sont parfois au tout début de leur maîtrise du langage. Ce serait

¹ De nombreuses caractéristiques du système de nomination t'ai dam se retrouvent ailleurs en Asie du Sud-Est. Voir Massard-Vincent et Pauwels (1999).

² Voir notamment chapitre cinq, § 3.3.

ainsi Nang Noy, alors âgée d'un an environ, qui aurait surnommé Sian, son cousin croisé patrilatéral, « Poum » en référence à son ventre dodu. On retrouve des récits semblables concernant des noms personnels. Une fois encore, sans mettre en doute l'implication réelle du jeune enfant qui aurait présidé à cette nomination, je voudrais souligner la valeur performative de ces histoires qui contribuent à ancrer et à personnaliser une relation. Rappelons par exemple que Nang Noy partageait le lait du cousin qu'elle a surnommé. Une telle personnalisation de la relation se retrouve quand ce sont des adultes qui choisissent le nom : une mère raconte par exemple que c'est Vanthong, l'époux de sa belle-sœur (sœur aînée de son époux), qui a donné son nom personnel à Khamdao car c'est le nom qu'il aurait choisi pour son fils s'il en avait eu un deuxième.

Le lien substantiel que les noms et surnoms entretiennent avec la personne qui les porte explique que l'attribution de ceux-ci puisse être différée. C'est d'ailleurs le cas le plus fréquent¹. Quelques enfants ayant une histoire particulière ou présentant des particularités frappantes dès la naissance reçoivent immédiatement leur nom, alors que pour les autres on attend d'en trouver un qui semble convenir. Comme je l'ai rapidement évoqué, les circonstances de la vie peuvent amener à changer un nom personnel, soit que son porteur « ne le supporte pas » et tombe malade, soit qu'un événement amène à sa modification. Le fils de Mæ Hem, par exemple, avait été nommé Khamman, mais son père est mort alors qu'il n'était qu'un nourrisson. Sa mère a alors changé son nom en Kho, d'après l'adjectif *khom*, « amer », et en référence au sentiment de perte et de solitude qu'elle éprouvait.

L'attribution d'un nom personnel est un processus de distinction. Les manières de le faire, nous l'avons vu à travers quelques exemples, sont multiples et elles incluent des procédés par lesquels on implique des liens entre les membres d'une fratrie et entre cousins. Cependant, l'homonymie est évitée entre parents proches (y compris entre un nouveau-né et un de ses ascendants) et ne se produit au sein du village que de manière incidente, quand un troisième terme (chose ou événement) produit une ressemblance entre des personnes (la couleur rouge à la naissance ; être le premier garçon après une succession de filles...). Cette ressemblance n'est cependant pas thématifiée, et entre personnes d'une même génération qui portent le même nom on aura au contraire tendance à créer par une modification de ce nom une nouvelle différence.

¹ L'inscription aux registres de l'état civil n'est pas nécessairement immédiate. Il n'y a guère que les fonctionnaires qui déclarent leurs enfants dès leur naissance car leurs revenus augmentent en fonction du nombre d'enfants.

Les surnoms, contrairement aux noms personnels, ne changent pas au cours de la vie, mais leur usage est en général limité à la période de l'enfance. Il existe cependant quelques cas limites, comme Nang Noy, formé sur *nang*, « mademoiselle », et *nāi*, « petite ». Ce dernier terme est en principe une appellation affectueuse transitoire se référant à l'âge de l'enfant et à sa position dans sa fratrie, mais bien souvent on n'attribue jamais de nom personnel ou, si cela a été fait, on n'en adopte pas l'usage.

Les noms personnels, les surnoms et les pronoms sont utilisés de manière préférentielle par les enfants entre eux et, en ce qui concerne les deux premiers, pour parler d'enfants à d'autres enfants. De manière générale, les noms personnels peuvent être utilisés entre personnes d'une même génération, entre frères et sœurs par exemple, quoique ce ne soit pas très courant, ou encore par un époux pour parler à son épouse, mais la réciproque ne se produit pas. En revanche, ils ne sont pas utilisés seuls, voire plus du tout utilisés (on préférera une des formes de teknonymie décrites ci-dessous) pour s'adresser à ou parler de quelqu'un d'une génération ascendante.

Les pronoms : *kū* (1^{re} PS), *mūng* (2^e PS), *man* (3^e PS), *hāo* (1^{re} PP), *sāo* (2^e PP), *sū* (3^e PP) sont couramment utilisés par les villageois, mais leur connotation est familière¹. Ils ne servent à se parler qu'aux enfants ou à des adultes proches s'ils se trouvent en contexte informel. Leur usage est possible entre des parents et leurs enfants adultes dans les deux sens, par exemple, mais en général pas entre des parents et leurs beaux-enfants.

Les enfants substituent de manière très générale les noms personnels, les surnoms et les pronoms à une terminologie qui classe les personnes en fonction de la situation qu'elles occupent dans la parenté. Celle-ci est cependant présente au moins dans la bouche de l'entourage plus âgé (adulte ou adolescent), bien que de façon non systématique et de manière souvent simplifiée, pour s'adresser aux enfants. Ainsi, l'ordre de naissance des ascendants du *référént* (la personne dont on parle), qui détermine sa position d'aîné ou de cadet (« les enfants d'aînés sont des aînés, les enfants de cadets des cadets »), est retenu, alors que, pour un *destinataire* (celui auquel on s'adresse), c'est l'âge relatif qui prévaut.

1.2.3. Brouillages terminologiques

Si les positions généalogiques sont en principe stables, nous verrons que la terminologie de parenté utilisée par un individu homme ou femme se transforme après

¹ Ils ne sont cependant pas vulgaires comme chez les Lao et ne sont pas remplacés par des termes relevant d'un niveau de langage plus soutenu.

son mariage, le situant désormais par rapport à ses collatéraux et à ses ascendants dans la même position que ses enfants. L'existence et l'usage de cette terminologie posent question car ils introduisent une dynamique dans un système par nature structurel. On peut ainsi se demander ce qu'implique un tel repositionnement du lien sur les relations entre les personnes.

L'ensemble des termes de référence désignant des positions de parenté (voir tableau terminologique en annexe) et des termes d'adresse est assez rapidement et bien connu des enfants. La difficulté se situe moins dans la mémorisation des mots eux-mêmes que dans l'identification des personnes qu'ils servent à désigner dans un contexte de forte endogamie. Si on se reporte au schéma du mariage de Fui (p. 198), par exemple, on peut remarquer qu'elle a épousé un homme qui est simultanément son oncle paternel cadet (*aī āo*) et son oncle maternel aîné (*aī lung*). Les deux termes de référence décrivent donc correctement cette relation et peuvent être également utilisés. Cependant, proches en âge, Fui et Oun s'appelaient dans leur enfance et leur adolescence par leurs noms personnels. Dans le cas où il y a asymétrie entre les deux lignes par lesquelles on retrace la parenté, le terme de référence le plus pertinent sera celui qui renvoie à la relation la plus proche. La référence cependant se contente rarement d'une terminologie classificatoire : *aī lung*, par exemple, désigne aussi bien le frère aîné du père que celui de la mère. Selon le contexte de l'acte de référence ou d'adresse (identité du locuteur, rapport de celui-ci à la personne dont il est question ou au destinataire, identité du ou des partenaires de l'interaction, nature et objectif des propos tenus), on précisera le terme de parenté de plusieurs manières possibles. On pourra simplement y ajouter le surnom ou le nom personnel, ou encore avoir recours à la tekronymie : une personne pourra être désignée par sa relation à son premier enfant, à un de ses petits-enfants, à son épou(x)se, à son neveu (nièce), etc. L'identité de cette personne intermédiaire qui permet l'identification est alors choisie soit en fonction de l'interlocuteur ou du locuteur (de leur position et de l'étendue de leur connaissance des personnes concernées), soit pour des raisons plutôt liées au statut de la personne intermédiaire (mon hôte désignera par exemple un homme comme le grand-père paternel de Khong, *pū Khong*, parce que ce dernier occupe une position politique, économique ou rituelle éminente).

On peut aussi noter l'usage d'une « fausse » tekronymie ou tekronymie « décalée » dont il me semble, mais cela reste à vérifier, que l'usage concerne tout particulièrement les enfants. Ici, le terme de parenté est choisi en fonction de la position du locuteur ou du destinataire (et non plus du référent) auquel on ajoute le nom du premier enfant de celui-

ci. Je me référerai à ou j'appellerai ainsi le petit frère de ma mère dont le premier enfant s'appelle Singkham *Nā* (oncle maternel cadet) Singkham (prénom de son premier enfant), alors qu'une tierce personne pourra également, me parlant de cet oncle, se mettre « à ma place » et utiliser la même appellation.

Un recensement systématique et une analyse fine des contextes d'énonciation de ces différents systèmes terminologiques restent à faire pour mieux comprendre leur profusion et tenter éventuellement, si cela s'avère pertinent, d'en ordonner les usages. Je souhaiterai notamment m'intéresser aux différences d'usage que l'on peut constater parmi des enfants d'âges différents, entre enfants et adultes, et dans le cas où l'enfant est le locuteur plutôt que le destinataire (dans des messages de type « conatif »¹). D'après ce que j'ai pu d'ores et déjà constater, il y a un ajustement des adultes et des aînés aux enfants partenaires de l'interaction. Em Pan, par exemple, demandera à un des enfants de son fils Peung d'aller porter quelque chose à *Emthao* Singkham, c'est-à-dire à la grand-mère maternelle de leur cousin parallèle patrilatéral avec lequel ils vivent. Cela identifiera cette femme plus clairement que s'il avait fallu retracer le lien exact qui les unit à elle (il existe, cette femme étant par ailleurs la fille d'une sœur aînée de leur grand-père paternel), ou que si elle avait été désignée par son nom personnel (les enfants n'utilisent pas les noms personnels ou les surnoms dans leurs relations à des aînés), ou encore par le nom de son premier petit-enfant avec lequel les enfants de Peung ont des relations plus lointaines.

Cette manière d'adopter le point de vue de l'enfant se retrouve dans l'usage d'une terminologie « décalée » qui se substitue à la terminologie classique à partir du moment où Ego est marié. Celui-ci, homme ou femme, nommera tous ses collatéraux, ses ascendants et ses alliés de même génération ou de génération ascendante « avec ses enfants », selon l'expression *t'ai dam*. Les frères et sœurs « deviendront » des oncles et tantes, les parents des « grands-parents », etc.

Ce système terminologique, loin d'être marginal, est quotidiennement utilisé². Il familiarise dès sa naissance l'enfant avec sa position dans un système de classement et de relations et contribue à lui apprendre à situer et à nommer son entourage par rapport à lui-même. Par ailleurs, ce positionnement contribue à accentuer pour l'enfant la distinction

¹ D'après la typologie des types de messages établie par le linguiste R. Jakobson (1963), la fonction conative au destinataire d'agir sur le destinataire (inciter à écouter, à agir, à émouvoir).

² On le retrouve de manière générale chez les autres groupes *t'ai*, voir Formoso (1992).

PATERNELS				MATERNELS				CÔTÉ D'EGO				CÔTÉ DE L'ÉPOUSE						
G2	pū		yā		aīthao		emthao		pū họ/yā họ		pū họ/yā họ		aīthao họ/emthao họ		aīthao họ/emthao họ			
	em ā	āi aō	em āi	aī em	aī lung	em pā	āi nā	em nā	pū/yā		pū/yā		aīthao/emthao		aīthao/emthao			
G1									pū		yā		aīthao		emthao			
G0	nōngnying		nōngsai		Ego H.	pī ūrai	pī āi		ā	aō	Ego H.	pā	lung	nā	nā	épouse	pā	lung
EGO NON MARIÉ								EGO MARIÉ										

Tableau VII-2 Exemple de passage à une terminologie décalée pour Ego masculin

des groupes de parents en fonction de leur situation côté des paternels ou côté des maternels. Un homme marié situe donc par exemple tous ses ascendants de son côté : son père et sa mère seront bien sûr appelés « grand-père et grand-mère paternel », mais les parents de sa mère, qui sont pour lui des grands-parents maternels, seront désormais appelés «[arrière]-grand-père ou [arrière]-grand-mère *paternel* », de même pour les collatéraux des parents. La même chose se passe au niveau des propres collatéraux comme des alliés d'Ego : un homme marié appellera son propre frère cadet « oncle paternel cadet » et l'épouse de celui-ci « tante cadette paternelle alliée ». Il n'y a qu'au niveau des frères et sœurs aînés d'Ego que le système terminologique ne contribue pas à désigner pour l'enfant le côté paternel ou maternel, puisque le frère aîné de la mère comme celui du père sont tous deux *lung*, et les sœurs aînés, *pā*.

Il y a cependant une nuance dans l'usage de la terminologie de parenté selon que le locuteur est le parent ou l'enfant. Par exemple, un parent appellera son frère aîné *lung*, alors que le terme correct pour un locuteur enfant est *aī lung*, ce qui permet de dénoter l'écart générationnel. Cependant, cette distinction, évidente dans l'exposition formelle de la terminologie, n'est pas déterminante dans la pratique.

En abordant le langage de la parenté dans ses dimensions dynamiques plutôt que formelles, en esquissant un recensement des différentes terminologies existantes et de leurs usages différenciés, en posant la question de l'apprentissage d'un savoir-dire qui est un savoir être, un savoir social et un savoir affectif encore plus qu'il n'est un savoir linguistique, j'ai voulu montrer une fois encore la nature polysémique et interdépendante de l'apprentissage. Apprendre à parler va avec apprendre à reconnaître autrui et apprendre à se déplacer, car ces acquisitions permettent à l'enfant d'appréhender et d'étendre son

univers relationnel. Apprendre l'usage des différents modes classificatoires des personnes, c'est apprendre quelque chose sur ce que sont celles-ci en fonction de leur âge et de leur position, c'est aussi apprendre à se situer et à interagir de façon appropriée¹. L'apprentissage emprunte plusieurs chemins et va à des vitesses différentes, ce qui aide à comprendre qu'on puisse à la fois dire que l'enfant ne sait rien et être volontariste dans ses actes de transmission. Le niveau de langage de l'enfant, en effet, n'est pas le même que celui qu'emprunte l'adulte pour lui parler, les plus petits peuvent donc à la fois s'exprimer sur un mode proprement enfantin tout en comprenant et en intégrant peu à peu des formes plus matures de communication. Nous retrouverons tous ces aspects dans l'apprentissage des savoirs plus corporels que verbaux qui sont impliqués dans la scénographie de la commensalité festive et rituelle.

S'il existe des moments privilégiés d'interaction avec les enfants durant lesquels est pratiqué, sur un mode ludique, un véritable enseignement du langage de la parenté, la plupart des savoirs relationnels de l'enfant restent des savoirs pratiques qui se déploient dans des situations quotidiennes. Les manières de parler la parenté ne sont plus alors distinguées de l'ensemble de la situation d'interaction, elles en sont partie intégrante, elles la précisent et l'enrichissent, mais n'en sont pas l'objet ultime. Ces pratiques non langagières de la parenté sont au centre de la partie qui suit.

2. Le corps en relation

La question du corps, liée dans mon projet initial à celle de l'hypothèse d'un primat du geste et de la pratique sur le langage dans l'apprentissage², a été retravaillée mais traverse l'essentiel de cette thèse. Elle est soutenue d'un point de vue théorique par des travaux récents d'anthropologues anglo-saxons. Ceux-ci, par l'intermédiaire d'une approche d'inspiration phénoménologique, ont déplacé la perspective du corps, qui avait fait un retour en force sur la scène anthropologique dans les années 1980³, vers l'*embodiment*⁴. Cette notion permet, comme le soulignent Lambek & Strathern (1998, p. 6), de réconcilier deux dichotomies distinctes, mais couramment associées, celle qui sépare le

¹ Cette capacité ou « tendance innée » des êtres humains à apprendre plus d'une chose à la fois a été relevée notamment par J. Henry sous l'expression *polyphasic learning* (1960, p. 268).

² Voir, *supra*, préambule, p. 19.

³ Sur les raisons de ce que Turner (1994, p. 143) appelle la « percée météorique du corps (*meteoric rise of the body*), on peut lire par exemple Lock et Scheper-Hughes (1987), Lock (1993), Lambek (1998), Strathern (1996).

⁴ Voir *supra*, introduction, p. 51.

corps et l'esprit et celle qui sépare la personne et le corps. Adoptant une perspective nécessairement dialectique, poursuivent les auteurs, on pourra alors parler à la fois de « l'incarnation (*embodiment*) des personnes et de la personnification des corps » (*ibid*). C'est encore Lambek qui souligne, dans le même ouvrage, que

[le corps] n'est anthropologiquement pertinent que dans sa relation à d'autres catégories signifiantes : corps et personne ; corps et soi ; corps et esprit, corps et mémoire (etc.) (...). Ce qui est en question, *poursuit-il*, ce sont d'abord les relations à travers lesquelles le corps contribue à constituer, à exprimer, et à asseoir des choses telles l'expérience, le sens, la raison, l'identité, la valeur, la vitalité, la continuité, la transformation, les relations sociales, l'*agency*, et l'intentionnalité ; et, en deuxième lieu, la manière dont ces relations sont configurées dans la pensée locale (y compris, naturellement, la nôtre) (1998, p. 104 ; ma traduction).

Dans mes trois premiers chapitres, le corps a été abordé dans sa relation à la personne. Celle-ci y était apparue comme irréductible à son enveloppe charnelle, et le corps comme outrepassant les limites de la chair. On pouvait alors aussi bien parler, abandonnant la connotation biologique de ce premier terme, d'un corps cosmocentré que d'une personne individuelle. Le chapitre six a montré comment les mères et les enfants se construisaient, à un certain moment de leur vie, dans leurs relations aux autres, et en particulier à travers le partage d'une substance corporelle, le lait. C'est encore d'une personne incarnée dont il sera question ici. Une personne, donc, pour laquelle la corporéité est le « fondement existentiel » pour reprendre la formulation de Csodas¹, mais aussi une personne non pas abstraite, idéal-typique, mais que son expérience du monde transforme.

Les expériences décrites ici sont de trois ordres. Je parlerai d'abord à nouveau de l'alimentation. Mon angle d'approche tournera moins autour des questions de substance que de celle de la commensalité dans ses différentes déclinaisons. Les T'ai Dam ne mettent en effet pas tant l'accent sur le fait que l'ingestion d'aliments préparés sur le même foyer fabrique une identité commune, ainsi que le montre Carsten (1995) pour les Malais, que sur le partage d'un repas conçu aussi bien dans ses dimensions temporelle et spatiale que dans sa composition. Repas d'enfants, repas familiaux, repas festifs et rituels forment des situations diverses et contrastées et sont le lieu d'expériences variées de la sociabilité. Ces expériences engagent et transforment, comme je l'annonçais plus haut, des personnes incarnées : leurs manières de se tenir les unes en relations aux autres, de se positionner dans l'espace, d'y circuler, de consommer les aliments reflètent, entérinent ou initient des statuts et des rôles différenciés.

¹ Citée note 1, p. 50.

Le lieu et le temps du sommeil restent peu étudiés par l'anthropologie malgré des axes de recherche développés récemment en relation au rêve ou à la nuit¹. Il existe peut-être une réticence, chez les anthropologues occidentaux, à pénétrer dans un univers qui relève chez nous de ce qu'il y a de plus privé. Par ailleurs, si la nuit peut aussi être un temps de veille et d'activité, le sommeil paraît a priori un « temps mort » que même l'ethnologie participante ne sait peut-être pas très bien comment investir. A. Gottlieb (2000), dans son plaidoyer pour une anthropologie du nourrisson, préconise qu'une attention plus grande soit portée notamment au rythme et à l'accompagnement du sommeil des bébés. Il y a en effet peu de raisons que ce qui se passe à l'abri de la nuit ne contribue pas à modifier les personnes dans leur rythme biologique (mais celui-ci peut-il être étudié sans l'aide des neurosciences ?) comme dans leur sociabilité et leur affect. J'aborderai ici quelques-uns des aspects du sommeil en mettant l'accent sur sa dimension partagée et sur son rôle dans la construction de l'affect. Mon apport restera cependant limité aux dimensions les plus visibles, les plus directement observables ou les plus dicibles de l'organisation du sommeil.

Enfin, je parlerai des réseaux relationnels que tracent les différents modes de circulation des enfants dans le village. Portés par des adultes, par de jeunes aînés, ou se déplaçant par eux-mêmes, les enfants fréquentent et investissent diversement l'espace villageois.

2.1. Nourriture du corps, nourriture du corps social

2.1.1. Déroulement des repas

Le deuxième chant du coq marque le début de la journée pour une partie au moins de la maisonnée : les femmes qui se lèvent pour décortiquer le riz au pilon à pied ou pour le mettre à cuire si des réserves ont pu être constituées en quantité suffisante grâce à l'usage

¹ Il existe depuis 1997 au sein de l'Institut d'ethnologie de Strasbourg un groupe de travail du CRIA (Centre de recherche interdisciplinaire en anthropologie) consacré à l'« anthropologie du rêve ». Le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Nanterre a également développé, dans le cadre de son axe de recherche « Mémoire, espace psychique, espace cognitif », un thème « anthropologie de la nuit » sous la direction de Jacques Galinier. Des approches interdisciplinaires sont adoptées dans les deux cas, avec notamment la psychanalyse, la neurophysiologie et la psychologie. Un terrain sur les interactions mère/enfant figure au programme de l'« anthropologie de la nuit ». Un article synthétique devrait prochainement paraître dans *Current Anthropology* (communication personnelle de J. Galinier).

Du côté des chercheurs anglo-saxons, des anthropologues anglais spécialisés dans l'anthropologie biologique consacrent également une part de leurs recherches au sommeil, notamment dans le cadre d'un *sleep lab* du département d'anthropologie de l'université de Durham. Voir notamment l'article de Ball, Hooker et Kelly (1999) sur le *co-sleeping*.

du pilon à moteur. Le reste de la maisonnée s'éveille petit à petit et la journée commence avant toute prise de nourriture et de boisson. Deux repas principaux, celui du milieu de matinée (*kīn khao ngai*, « manger tôt ») et celui du soir (*kīn khao leng*), marquent des temps d'arrêt dans le déroulement de la journée et donnent lieu au rassemblement des membres de la maisonnée que leurs activités dispersent. D'autres collations sont prises au cours de la journée, mais elles ne réunissent pas tout le monde en même temps et ne donnent pas lieu à de véritables préparatifs. La journée se clôt peu après le dernier repas pris en commun, mais de manière progressive : certaines personnes vont très vite se coucher, surtout les parents de jeunes enfants, alors que d'autres, en particulier les jeunes gens qui se retrouvent dans le village et les hommes qui ont parfois des réunions politiques, quittent la maison pour quelques heures. Les femmes reviennent parfois dans la cuisine, une fois leurs enfants endormis, pour filer le coton.

De manière très schématique, je vais ici décrire le déroulement et la composition des repas à l'échelle d'une journée-type de manière à mieux faire ressortir les spécificités des repas d'enfants.

Le riz gluant constitue la base, on pourrait même dire le cœur de l'alimentation t'ai dam. Comme dans toutes les langues t'ai et dans beaucoup de langues sud-est asiatiques, manger se dit d'ailleurs « manger du riz » (*kīn khao*). Un repas sans riz est inconcevable ou relève de l'« en-cas » ludique, dont on dira alors qu'il s'agit de « manger jouer » (*kīn īn*). On voit ainsi les parents tendre à leurs enfants, qui se régaler en pleine journée d'un biscuit exceptionnellement rapporté de la ville, une poignée de riz en leur disant « prends du riz et mange ! » (*Kap khao kīn sī !*). Des aliments ingérés sans riz sont censés causer des maux de ventre et ne pas véritablement nourrir.

La cuisine se prépare aujourd'hui encore au feu de bois¹ et les aliments de la veille, dont il reste en général peu de chose, sont gardés jusqu'au lendemain dans un petit meuble garde-manger. En conséquence, le premier repas de la journée, qui relève plus du déjeuner que du petit déjeuner, est pris aux alentours de dix heures, après que le riz, qui est cuit en grande quantité² à la vapeur, est prêt et qu'on a cuisiné ce qui l'accompagnera. En fonction de la saison, ce seront plutôt des pousses de bambou, plutôt de la moutarde chinoise. Les premières sont préparées en saumure, rôties au feu, bouillies ou cuites à la vapeur. La deuxième est préparée le plus souvent en soupe, parfois à l'étouffée et,

¹ L'électricité produite par les turbines à eau est faible en quantité et peu fiable, elle ne constituerait donc pas un apport d'énergie suffisant à faire fonctionner des biens électroménagers tels que le réfrigérateur même si les villageois avaient les moyens de les acheter.

² Les villageois estiment leur consommation de riz à un kilo de paddy par personne et par jour.

beaucoup plus rarement, car pour cela il faut disposer de graisse, sautée au wok. Si on a un peu de viande, du poisson ou encore quelques grenouilles ou autres escargots, ils seront ajoutés à la soupe ou cuisinés à part.

Ce premier vrai repas de la journée (*kīn khao ngai*) est pris en famille, hommes, femmes et enfants mélangés, autour d'une table basse, le plus souvent dans la cuisine ou, s'il n'y a pas de pièce spécifique, dans l'espace de la maison consacré à la cuisine. Aux enfants, qui ont faim dès leur réveil, on offre une poignée de riz prélevée sur le feu et des restes de la veille ou un morceau de viande conservé à part exprès pour eux. Mais cela ne les empêchera pas d'être tout de même présents au repas familial. Ce moment de la journée est également celui où l'on présente leur repas aux ancêtres lors de leur culte hebdomadaire (*patthong*)¹.

Les plats du repas familial sont présentés dans des récipients creux en métal et disposés au centre de la table afin que chacun s'y serve. Le riz, stocké dans des courges évidées et séchées, est déposé entre les convives, sur le sol, et jusqu'à deux ou trois personnes puisent dans le même contenant. Alors que le riz gluant, prélevé par poignée et roulé en boule, est mangé en détachant au fur et à mesure des bouchées plus petites du morceau qu'on garde en main, les autres aliments sont attrapés avec des baguettes ou, pour les liquides, avec une cuillère. Les baguettes peuvent ne servir qu'à extraire les morceaux qui seront alors eux aussi pris à la main pour être trempés dans une préparation à base de piments et d'aromates (*chāo*), mais il est très incorrect de plonger la main (*ngqm*) dans le plat commun et même les jeunes enfants sont réprimandés s'ils le font. Le nombre de baguettes et de cuillères n'est jamais compté, on en dépose simplement sur la table une quantité qui apparaît suffisante. Le comptage des couverts est en fait un geste rituel associé aux funérailles à l'issue desquelles une mise en scène voit l'attribution d'une paire de baguettes à tous les membre de la maisonnée et le rejet de celles du mort.

Après ce premier repas, chacun, au cours de la journée, pourvoit lui-même à ses propres besoins ou désirs. La première personne qui en éprouve l'envie ou la nécessité installe la table et sort les restes, se joint qui le souhaite. Les enfants de sept, huit ans eux-mêmes se servent ainsi dans le placard. Les aliments ne sont pas réchauffés et il est exceptionnel que quelque nouveau plat soit cuisiné, hormis pour ces en-cas acides parfois pris en milieu de journée, préparés à base de moutarde chinoise, de tamarin ou de papaye verte. Il y a cependant une exception à ce *modus operandi* puisque les personnes qui s'absentent toute la journée, et parfois toute la nuit suivante, pour travailler aux champs

¹ Voir chapitre cinq, § 2.

ou pour élever les buffles se voient apporter un repas consistant par un autre membre de la maisonnée.

Le repas du soir se prend relativement tôt, entre dix-sept et dix-huit heures. Il fait l'objet d'une nouvelle cuisson de riz et d'une nouvelle préparation d'aliments dont la nature et la quantité ne varient pas substantiellement par rapport au repas de la mi-journée. Cette fois, l'ensemble de la maisonnée est attablée.

Les repas festifs et rituels, qui se distinguent par bien des aspects de ceux pris quotidiennement, seront décrits plus bas (§ 2.1.3.).

2.1.2. De la becquée à la commensalité

J'ai mentionné plus haut à la fois la précocité de la diversification alimentaire¹ et son aspect progressif. Le riz vient en premier, puis la viande et les légumes. Les aliments destinés aux plus petits des enfants (jusqu'à deux, trois ans) ne sont pas simplement prélevés sur les repas familiaux, mais cuits à part². La viande est soit grillée, soit séchée puis grillée avant d'être battue au pilon pour l'attendrir.

Les légumes peuvent être rôtis au feu, cuits à la vapeur ou bouillis, mais ce qui est notable est qu'ils ne sont pas agrémentés d'épices ou d'aromates. Alors que la présence de viande et de poisson est rare aux repas familiaux, il existe une réelle volonté d'en constituer une réserve pour les plus petits. Des petits oiseaux ou des écureuils sont spécifiquement chassés et une partie des produits de la pêche est réservée à la consommation des enfants. Cette réserve de viande est conservée dans une boîte à riz. Les aliments sont prémâchés aussi longtemps que l'enfant n'a pas de dents, quoiqu'il existe des cas particuliers comme celui du fils de Kouy qui,



Photo VII-2 Em Pan nourrit quatre de ses petits enfants âgés de huit mois à cinq ans. En arrière-plan, Nang Noy sur les genoux de son arrière-grand-père.

¹ Voir chapitre six, § 2.2., p. 265.

² On retrouve d'ailleurs là un schéma comparable à celui qui commande la diversification progressive de l'alimentation d'une nouvelle accouchée (chapitre deux, pp. 147-148).

avant d'avoir ses premières dents, à un an et trois mois, n'avait quasiment jamais mangé de bouchées prémâchées et qui s'est mis à manger « normalement » dès que celles-ci ont poussé. Les jeunes enfants se nourrissent pour l'essentiel en dehors des repas familiaux, à chaque fois qu'ils ont faim. Les plus petits d'entre eux manifestent leur faim par une altération de l'humeur et les adultes en vérifient la cause au moyen du type communication iconique décrit plus haut¹.

Le temps et les conditions de nourrissage des tout-petits sont peu formalisés. On peut d'ailleurs observer des situations très diverses. L'enfant peut être nourri de manière individuelle par un adulte qui le suit dans ses déplacements ou attend qu'il revienne prendre une bouchée entre chaque phase de jeu. Cet adulte peut être n'importe lequel des membres de la maisonnée qui se trouve être disponible à ce moment-là. Il reste cependant vrai que les grands- ou arrière-grands-parents sont plus présents à l'intérieur du village et dans la maison que les parents, oncles et tantes « matures » (*kā̃*).

Il arrive aussi tout aussi fréquemment que plusieurs enfants de la maisonnée d'âges divers mangent en même temps, mais chacun selon des modalités qui varient en fonction de leur âge. Aux plus grands sont confiés une poignée de riz gluant et un morceau de viande, aux plus petits on prémâche chaque morceau. Les jeunes aînés sont sollicités par les adultes pour partager avec leurs cadets, aller leur chercher un morceau de viande dans la cuisine, et même parfois les nourrir. J'ai ainsi pu voir à plusieurs reprises Thèt, alors âgée de trois ans, s'asseoir sur un tabouret en face de sa cousine d'un an et demi sa cadette et lui tendre bouchée après bouchée de riz et de viande. Cette manière de nourrir « à la main » s'appelle *phon khao*. Malgré ces variations, les repas d'enfants ont en commun une volonté de la part de l'adulte de nourrir correctement l'enfant sans pour autant lui imposer de contraintes (rester « à table », goûter à tout, finir son repas...), ce qui a pour corollaire une adaptation du parent à l'enfant bien plutôt qu'une attente d'adaptation de la part de l'enfant. Ces repas d'enfants se caractérisent également par leur dimension non exclusive : ils sont compatibles avec une autre activité de l'enfant et de la personne qui le nourrit, à condition, en ce qui concerne la seconde, que cette activité ne nécessite pas une véritable application.

¹ Voir chapitre six, § 3.1.1.

Manger pour jouer

L'aspect récréatif de l'alimentation est également développé chez les jeunes enfants soit via les adultes, soit au sein des groupes de pairs. Dans le premier cas, des aliments saisonniers cultivés ou collectés sont proposés en complément du riz ou de la viande. Les enfants apprécient particulièrement les courges et les tubercules qui sont simplement bouillies ou encore les melons ou la canne à sucre. Ces mets leur sont proposés au cours de la journée dans un moment de répit entre deux activités ou au retour des essarts ou des jardins. Les enfants sont avides de cette alimentation récréative et se montrent souvent impatients au point d'obtenir par les pleurs qu'un morceau de potiron, par exemple, soit prélevé à moitié cuit dans la casserole.

Par ailleurs, les enfants fourragent en petits groupes autour des maisons pour ramasser les fruits tombés et, à l'occasion, les faire tomber eux-mêmes. Les petits garçons, dès quatre, cinq ans partent avec un ou plusieurs aînés de deux ou trois ans à peine dans la forêt bordant le village pour y dénicher insectes, fruits ou racines. Les adultes ne semblent pas superviser ces activités, mais la transmission concernant les lieux où trouver des aliments, les chemins à suivre ou encore la comestibilité des aliments s'est faite à d'autres moments (sur le chemin des essarts où les enfants, dès deux, trois ans accompagnent occasionnellement leurs parents, en route vers tel coin de pêche où les petits garçons suivent leur père...). Concernant le ramassage et la consommation immédiate de fruits et autres végétaux dans le village, une surveillance discrète, quasi invisible, est opérée par des adultes depuis le lieu où ils travaillent. Cette surveillance n'est d'ailleurs pas uniquement visuelle, les adultes écoutent les enfants autant qu'ils les regardent et s'adressent souvent à eux depuis l'intérieur de la maison alors qu'ils jouent sous les pilotis ou dans le verger attenant.



Photo VII-3 Petite fille décrochant des goyaves de l'arbre avec un bâton auquel est accroché un petit panier.

Manger et apprendre

En dehors de ces temps de nourrissage, les jeunes enfants participent également aux repas familiaux. Les plus petits sont parfois simplement calés dans le porte-bébé (*lā hq̄n*) derrière le dos de leur mère ou assis sur les genoux d'un adulte, alors que, dès un an et demi, deux ans, ils s'assoient à la table commune.

Selon l'âge de l'enfant ces repas constituent ou non l'apport alimentaire principal, mais ils sont dans tous les cas un espace d'expérimentation et de découverte. Les aliments qu'on propose aux enfants sont cette fois cuisinés et agrémentés pour l'ensemble de la maisonnée. Les morceaux sont prélevés dans des plats communs, même s'ils sont le plus souvent choisis. On prendra les morceaux de viande les plus charnus, par exemple, ou on sera attentif à ce qu'il n'y ait pas de piment agrégé à une bouchée de légumes. Les adultes sont à l'écoute des désirs exprimés par l'enfant, qui tend la main, montre du doigt ou prononce un mot. Vers deux ans, deux ans et demi, le mode de participation change avec l'enfant, qui s'exprime de manière beaucoup plus verbale et affirmative. À cet âge, l'enfant puise lui-même son riz dans la courge évidée et séchée, il se sert de la soupe avec sa cuillère, il attrape une pousse de bambou au centre de la table. Il a cependant encore besoin d'un adulte pour saisir les morceaux de légumes ou de viande dans le bouillon et les déposer pour lui sur son coin de table. N'importe lequel des adultes présents autour de la table peut être amené à répondre aux sollicitations des plus petits, même si j'ai souvent constaté que la mère s'y attachait tout particulièrement. À aucun moment je n'ai eu l'occasion d'observer l'apprentissage de la manipulation des baguettes, dont je ne peux que noter qu'elle commence à être maîtrisée, tout comme certaines techniques de consommation (épluchage des pousses de bambou amer rôties, par exemple), à cette période¹. Techniques du corps, mais aussi éducation des sens constituent une dimension importante de ces repas partagés. Les adultes accompagnent les expériences gustatives des enfants en alertant ceux-ci sur la catégorie de goût à laquelle appartient l'aliment testé. L'acide (*som*), l'amer (*khom*) et le pimenté (*phet īrat*), dans une moindre mesure le salé (*k'em*) et l'astringent (*fāt*), et beaucoup plus rarement le sucré (*vān*) et le fade (*chāng*), colorent le paysage alimentaire. À chacun de ces goûts correspond une sensation gustative qu'on exprime par l'association d'un mot, d'un mouvement et d'un bruit de

¹ Ce vide ethnographique quant à la manipulation des baguettes est peut-être le signe de l'absence d'un enseignement. Il tranche en tout cas sur des observations que j'ai pu faire sur l'épluchage des légumes où des changements concernant la nature et la qualité de la participation de l'enfant et de l'intervention de l'adulte (ou de l'expert) se donnaient très nettement à voir. Ces données seront évoquées dans le chapitre neuf.

bouche. Ces manifestations gestuelles et sonores sont autant des actes expressifs que communicatifs, elles sont partie intégrante du fait de manger et de boire, et sont apprises par les enfants avant même le langage¹.

Bien qu'ils se plaignent de la monotonie de leur régime alimentaire, les villageois apportent un véritable soin à la préparation des repas. Le mode de cuisson et l'assaisonnement permettent des variations sur des thèmes obligés, et les membres de la maisonnée se consultent sur et commentent leurs choix culinaires tant au moment de la préparation que de la consommation. Ce sont donc aussi des préférences familiales ou individuelles, ainsi que des façons de faire ensemble qui sont exposées aux yeux et aux oreilles des enfants. Cela est d'autant plus vrai que la cuisine est un milieu mixte tant du point de vue du genre que de celui de l'âge. La préparation des repas au quotidien se fait à plusieurs, même si certaines tâches sont plus marquées par une division sexuelle, générationnelle ou statutaire que d'autres. L'épluchage des légumes est ainsi plutôt entre les mains des femmes de tous âges, alors que le vidage des animaux est aussi bien fait par les hommes que par les femmes. Les jeunes garçons et les jeunes hommes participent plus régulièrement et plus pratiquement à la préparation des mets que des hommes plus âgés, en particulier s'ils sont chefs de maisonnée, mais on peut aussi parfois voir ces derniers prendre entièrement en main la préparation d'un plat ou intervenir verbalement sur le déroulement des préparatifs.

Cette dimension collective et mixte du domaine alimentaire, tant sur les plans de la production, de la transformation que de la consommation (en tout cas pour ce qui est des repas quotidiens) tranche sur d'autres domaines techniques plus radicalement sexués comme la vannerie ou le tissage. Cette division traverse le champ de l'alimentation qui ne tombe cependant entièrement ni dans le domaine de compétence des femmes, ni dans celui des hommes. S'engageant dans des activités aussi peu nettement partagées, les enfants n'apprennent pas seulement des techniques. Ils constatent l'étendue des possibles en matière de division sexuelle des tâches et des modes de sociabilité. En ce sens, on peut

¹ Je suis consciente que je ne fais qu'effleurer cette question de l'éducation des sens qui mériterait une enquête approfondie et une attention plus soutenue. Cependant, cela dépasse les objectifs que je me suis fixés dans cette thèse en général et dans cette partie en particulier, consacrée aux relations. Je ne livre donc que ces quelques éléments qui permettent de donner une idée de l'étendue des apprentissages possibles liés à l'alimentation. Des historiens, suivis par quelques anthropologues, réfléchissent depuis les années 1980 à une anthropologie des sens comme on peut par exemple le voir dans le numéro d'*Anthropologie et Sociétés* intitulé « Les "cinq" sens » (1990, vol. 14-2). L'anthropologie cognitive me semble particulièrement à même de répondre aux questions soulevées par un apprentissage à la fois des catégories du goût et de l'odeur, par exemple, et de leur lien avec l'expérience sensorielle. Voir par exemple Terrain 47 (2006) consacré aux odeurs.

dire qu'en faisant et en regardant faire on n'apprend pas seulement à faire, mais aussi à ordonner ces pratiques dans un système¹ de significations et de valeurs. Or, si les enfants sont des participants parfois périphériques, pour reprendre l'expression de Lave et Wenger (1991), aux activités des adultes, ils en sont des témoins omniprésents. Ils sont donc à même de reconstruire, à partir d'expériences variées et répétées fondées sur un engagement ou une présence encouragés ou simplement tolérés, sur des pratiques qui incluent ou qui rejettent aux marges, sur un traitement qui agrège ou qui distingue, une géographie riche et nuancée, sinon complète, de l'espace social. Les repas de fête illustrent particulièrement bien cette dimension « comparative » de l'apprentissage.

2.1.3. Repas rituels, repas de fête : inscription dans l'espace et dans les pratiques des rapports sociaux

Les repas de fête (la plupart du temps liés à des rituels) se distinguent de multiples manières des repas quotidiens. Il serait trop long et peu pertinent d'en faire une description exhaustive, d'autant que des événements différents donnent lieu à de véritables variations. Je me contenterai donc de montrer ce en quoi ils se distinguent des repas pris au quotidien.

La préparation des repas est longue et implique un nombre important de personnes. Elle fait jouer les réseaux d'entraide, plus ou moins larges selon le type de rituel, personnel (rite de guérison, rappel des principes vitaux, funérailles), familial ou lignager (inauguration d'une nouvelle maison, mariage, culte annuel aux ancêtres), ou villageois (culte annuel à l'esprit tutélaire du village), mais toujours variés. Ces repas comportent obligatoirement de la viande et fréquemment celle de gros animaux : cochons, zébus, buffles, chiens. Les mets sont variés, en particulier pour les rituels les plus importants et réunissant le plus de monde au cours desquels une ou plusieurs têtes de bétail sont tuées. Cette abondance exceptionnelle de viande permet un raffinement culinaire plus difficile à réaliser avec les moyens du quotidien. Cependant, le facteur quantité reste important et une part non négligeable de la viande est débitée en petits morceaux et jetée dans une soupe de moutarde chinoise ou de bambous fermentés.

¹ Les anthropologues des techniques ont soulevé dans leur domaine la nécessité de cette prise en compte de l'intégralité d'un système technique. Voir par exemple Dobres et Hoffman (1999, p. 7) : « Même si le sujet empirique de l'enquête est un technicien particulier ou les produits matériels d'un acte technique individuel (...), l'attention doit absolument se concentrer sur la communauté plus vaste de relations au sein de laquelle ces activités se déploient, et sur la contribution des interactions sociales à microéchelle sur des dynamiques socio-techniques plus larges » (ma traduction).

L'ampleur de ces préparatifs et la diversité des tâches qu'ils exigent d'accomplir exacerbent ou rendent plus visible la division du travail qui les sous-tend. On peut observer à ces occasions que les petits animaux (la volaille) sont tués et préparés par les femmes, alors que les hommes s'occupent des chiens, cochons et autres bovins. Ce sont également les femmes qui rassemblent, lavent et épluchent les légumes. La cuisson est de manière générale plutôt sous leur responsabilité, alors qu'elles ne préparent jamais les plats de viande crue (*lāp*) et de sang coagulé, dont la consommation, liée à la virilité, est d'ailleurs aussi réservée aux hommes. Ce sont également les femmes, et en particulier les jeunes femmes, mariées ou non, qui dressent la table et servent les plats. Elles se trouvent alors dans une position subordonnée qui n'est guère apparente au quotidien. Le discours sur la place des personnes selon leur genre et leur âge est tout aussi ambivalent que ce que les pratiques donnent à voir. L'existence et la valence d'une hiérarchisation sont notées, celles-ci se fondant d'abord sur l'âge, puis sur le sexe. Les personnes âgées sont l'objet du respect maximal, et les hommes encore plus que les femmes. Cependant, les critères genre et âge se rejoignent dans les relations de couple où la femme est considérée comme la cadette de son mari et peut être appelée comme telle (bien que cela soit en fait rarement le cas). Parallèlement à ce discours qui insiste sur la hiérarchie, d'autres propos sont tenus par les mêmes personnes qui, eux, mettent en avant une vision égalitaire. Ici, les villageois (hommes) s'appuient sur la comparaison avec ce qui se passe ailleurs, et en particulier sur ce qu'ils disent avoir pu constater chez les Lao. Contrairement à ces derniers, les hommes *t'ai dam*, disent-ils, respectent les femmes et ne leur demandent pas de les servir, au contraire, ils participent aux tâches domestiques, cuisinent, s'occupent des enfants. Il faut donc voir dans les occasions rituelles des moments où le premier type de discours s'accorde avec les pratiques, alors que le second cadre mieux avec le contexte quotidien¹.

Les enfants sont présents et participent en allant chercher l'eau ou quérir quelque récipient ou herbe aromatique chez un voisin, en aidant au lavage ou à l'épluchage des légumes. Les garçons observent tout particulièrement la découpe de la viande et, vers douze, treize ans, sont invités à accomplir quelques-unes des tâches afférentes à la préparation de la viande sous la vigilance et le guidage d'un homme plus expérimenté d'une ou deux générations supérieures.

La maison dans son ensemble est investie par ces repas que leur nature et leur fréquentation permettent de qualifier de « banquets ». La cuisine, où ne se font qu'une

¹ La question de la division sexuelle du travail sera approfondie dans chapitre onze.

partie des préparatifs (des foyers supplémentaires étant creusés en bas de la maison) est un espace plutôt féminin et jeune.

La terrasse *chān* peut être occupée, avant le début du banquet, pour la découpe de la viande qui se fait cependant plutôt, pour les grands rituels, à l'extérieur de la maison. On pourra par la suite y voir manger successivement des personnes entre vingt et trente-cinq ans rassemblées par groupe d'âge et par sexe. C'est aussi sur terrasse *chān* et dans la cuisine que mangent les enfants, individuellement ou par petits groupes, informellement accroupis devant un plat de nouilles, de soupe, de viande ou de légumes.

L'espace extérieur attenant à la maison peut aussi, à l'occasion des fêtes qui rassemblent le plus de monde, être aménagé avec de grandes tables autour desquelles mangent les jeunes hommes non mariés. Les jeunes femmes célibataires sont présentes autour d'eux, mais plus pour aider au service de la nourriture et surtout faire celui de l'alcool que pour partager le repas.

Le service de l'alcool¹ (obligatoirement présent au cours des banquets et exceptionnellement au quotidien en dehors de la présence d'un invité) n'est pas nécessairement entre les mains des femmes, mais implique toujours une personne plutôt jeune qui veut montrer son respect pour les hôtes, un allié, par exemple. Le service de l'alcool est une activité complexe qui implique des savoir-faire posturaux et sociaux subtils, même si ceux-ci finissent parfois par céder le pas à un comportement plus erratique provoqué par la consommation d'alcool intensive de celui ou de celle qui s'en charge. De toutes jeunes filles, pas plus âgées que huit ans, sont encouragées à faire la tournée des tablées pour offrir à chacun un ou deux verres d'alcool. Elles sont guidées par les hôtes qui leur indiquent l'ordre à respecter en fonction de la génération et du sexe, les hommes plus âgés devant être servis en premier. Contrairement à leurs aînés (filles et garçons), ces fillettes ne sont pas contraintes à boire un premier verre avant chacun des convives qu'elles servent, mais elles y sont parfois invitées. Le service se fait en principe par paire, surtout si ce sont des femmes qui s'en chargent, l'appariement ne semblant pas être laissé au hasard bien que je n'aie pu encore en déceler la logique. Une des femmes porte un plateau sur lequel sont disposés quelques verres et la bouteille, alors que l'autre sert et tend les verres remplis. La consommation d'alcool est régulière au cours du repas et emprunte d'autres formes que celle décrite ci-dessus. Chaque convive a en effet un verre devant lui qu'une personne ou une autre se charge de remplir quand un toast va être porté.

¹ Voir *supra*, ouverture du deuxième volet, pp. 177-179.

Dans la pièce principale de la maison, on a, pour l'occasion, relevé les rideaux qui séparent l'espace du coucher de l'espace public et replié les matelas contre le mur. De la sorte, on peut installer au minimum deux tablées. Celles-ci sont disposées dans la longueur sur des planches posées à même le sol et recouvertes de feuilles de bananier ou, de plus en plus souvent, de plastique transparent acheté en rouleau. Ces tables sont le cœur du banquet. La plus importante d'entre elles s'étend parallèlement à un mètre environ du mur amont de la maison. C'est là que mangent les *k'on thao k'on k̄a* (« personnes âgées personnes matures »). Il y a là une stricte division sexuelle et générationnelle. La table est divisée en deux à la fois dans sa longueur et dans sa largeur. Cette deuxième division correspond au côté des hommes et au côté des femmes. Les premiers occupent la moitié de la table qui se trouve le plus loin de la cuisine et le plus près de la terrasse *kwān*, les deuxièmes celle qui est le plus près de la cuisine et le plus loin de la terrasse *kwān*. La division longitudinale correspond à une répartition des âges. Les personnes les plus âgées sont installées dos au mur amont, les plus jeunes dos au mur aval et donc aussi plus près de la partie « publique » de la pièce. L'espace où sont assis les hommes âgés est au plus près de l'« autel » aux ancêtres installé au niveau du pilier *hong*, soit par terre, légèrement surélevé, soit, ce que j'ai le plus souvent observé, dans le grenier.

Il existe encore une autre différence entre le positionnement des hommes et celui des femmes. Celles-ci doivent absolument être assises sur des tabourets, alors que les hommes peuvent s'asseoir sur des nattes ou des couvertures posées à même le sol. Les femmes se trouvent donc physiquement plus hautes que les hommes, ce qui peut étonner dans un contexte où elles sont par ailleurs décrites comme statutairement basses (*tam*) en opposition aux hommes qui, eux, sont hauts (*sūng*). Bien que ce principe soit systématiquement observé et confirmé par mes interlocuteurs, je n'ai pas pu recueillir de discours le rationalisant. En dehors du contexte des banquets, hommes et femmes trouvent à s'asseoir sur des tabourets et la question ne se pose guère ; si quelqu'un, cependant, doit s'installer à même le sol, ce sera un homme. Par ailleurs, il est inconvenant de ne pas intercaler au moins un textile quelconque entre les lattes et son séant, et au néophyte qui s'y risque on rappelle avec tact qu'il risque de se faire piquer par les insectes ou brûler par des restes de piments, en particulier s'il s'installe ainsi dans la cuisine ou sur la terrasse *chān*, lieux où l'on cuisine. Il me semble que cette obligation du tabouret faite aux femmes est en rapport avec le port du *sīn* qui n'isole qu'imparfaitement, en l'absence de culotte et contrairement au pantalon, les organes

génitaux. Il y aurait donc là un lien à la souillure sans que je puisse pour autant avancer dans quel sens elle circule : des femmes à leur environnement ou de celui-ci aux femmes ? Nous verrons plus loin (chapitres sept et huit) d'autres gestes et postures impliqués par la nature des femmes et le port du *sīn*.

La deuxième table installée dans la pièce principale est parallèle à la première, mais plus proche du mur aval. Elle réunit des hommes d'âge intermédiaire, déjà mariés mais encore jeunes. Les femmes de même âge, je l'ai mentionné plus haut, sont occupées au service et elles s'attablent en décalé et par petits groupes dans la cuisine ou sur la terrasse *chān*. La terrasse *kwān* peut aussi à l'occasion abriter le banquet de ces mêmes hommes, mais je ne l'ai vu faire que rarement.

Le repas peut, selon le type de rituel auquel il est associé, durer moins d'une heure ou toute la journée. Il se déroule souvent en deux temps, réunissant d'abord les proches qui mangent une première fois, assez rapidement, ensemble, puis qui s'attablent de nouveau avec les autres invités, plus lointains, qui, eux, restent tout l'après-midi. Ces premiers repas rassemblent moins les membres d'un même lignage patrilinéaire que les personnes qui, au sein de la parenté indifférenciée, entretiennent les relations les plus étroites.

Cependant il est particulièrement important que lors du culte annuel aux ancêtres, où sont invitées toutes les catégories de parents, les membres du patrilignage, y compris ceux qui vivent dans d'autres villages, soient présents. C'est également à cette occasion qu'une des séquences du rituel, réalisée autour du cochon sacrifié aux ancêtres, rassemble autour d'une même table adultes et enfants du patrilignage. Si les petites filles peuvent se joindre, leur présence reste facultative, là où celle des garçons est indispensable. Quelques bouchées de cochon bouilli et de riz sont consommées à ce moment, mais il ne s'agit pas à proprement parler d'un repas. La viande sera d'ailleurs découpée et recuisinée pour être servie aux invités. Cette commensalité soude ou initie l'incorporation des personnes présentes à la patrilignée. En dehors de ce moment particulier, qui n'a pas son équivalent dans tous les rituels, les enfants circulent et butinent entre tous les espaces, s'arrêtant parfois aux côtés ou sur les genoux d'un de leurs parents proches qui en profite pour leur donner quelque chose à manger.



Photos VII-4 & 5 Deux fillettes regardent leurs cousins assemblés autour du cochon du culte annuel aux ancêtres ; des enfants des deux sexes, mais surtout des garçons, dans un même rituel. On aperçoit sur le cochon les tai.

Les banquets sont des moments de sociabilité privilégiés. Si celle-ci est réglée dans sa spatialisation et dans sa gestuelle, elle n'en donne pas moins lieu à des échanges variés qui ne sont formalisés que dans la mesure où ils engagent pour l'essentiel des personnes « équivalentes » du point de vue de l'âge et du genre. Il n'y a d'ailleurs pas de passage d'une table à une autre, chacun gardant sa place tout au long du banquet. Hommes et femmes échangent peu entre eux en dehors des moments où l'on porte des toasts, le contenu de l'adresse étant alors à la fois bref et particulièrement formel (on remercie, on souhaite prospérité et santé). Dans une même moitié de la table, les sujets abordés sont divers : on fait circuler des informations, on commente des nouvelles et des événements qui touchent une personne, une maisonnée, le village ou un village voisin, on partage des souvenirs... Du côté des hommes « âgés et matures », les discussions portent plus sur des sujets politiques et économiques, sur des questions concernant la gestion des ressources au niveau villageois. Les jeunes célibataires sont plus dans une plaisanterie connotée sexuellement, et ce d'autant plus qu'à travers le service de l'alcool, l'interaction entre filles et garçons est plus soutenue qu'ailleurs. On ne peut cependant sans caricaturer réduire ces échanges à une caractéristique unique. Il y a là surtout du temps pour parler de tout, et il est utilisé de manière diverse en fonction de contingences saisonnières, économiques, régulières ou passagères. Ces banquets mettent très nettement en scène des rapports d'ordre hiérarchique entre des personnes qui, dans des contextes moins formels, fonctionnent entre elles sur un mode plutôt égalitaire. On voit là s'affirmer la différence entre les hommes et les femmes, entre les générations et, au sein des générations, entre les âges relatifs. Ce durcissement touche aussi bien les préparatifs du banquet que son déroulement.



Photo VII-6 Coin extrême amont, hommes matures et âgés service de l'alcool par des jeunes filles. Derrière, banquet des hommes mariés, mais plus jeunes.



Photo VII-7 Coin aval, contre le mur amont, femmes matures et âgées, en face, femmes mariées plus jeunes.



Photo VII-8 Terrasse chān, banquet des femmes mariées, service de l'alcool par un homme de même âge.

La souplesse qui caractérise au quotidien la répartition des tâches et les relations entre les personnes dans le domaine de l'alimentation laisse place à un ordre préétabli où chacun doit se couler dans la fonction et à la place que lui assigne sa position. Le tableau vivant de l'organisation sociale qui se constitue lors de ces rituels, malgré sa composition réglée et obligée, conserve une fluidité dans les relations internes à chaque-groupes. Là, les interactions sont plus informelles, moins contraintes, moins contrôlées.

Alors que le genre et l'âge sont clairement spatialisés, il n'en est pas de même pour les relations de parenté. Celles-ci s'expriment dans leur diversité et dans leurs différences plutôt à travers des mouvements et des actes. Parmi ceux-ci j'ai mentionné le service de l'alcool, et on peut préciser que les hôtes de la maison dans laquelle se déroule le rituel sont régulièrement distingués par les toasts qui leur sont portés, verre d'alcool levé et mains jointes dans leur direction. À d'autres occasions comme le mariage, par exemple, les prosternations du gendre et de ses représentants distinguent les membres de la patrilignée de l'épouse des autres invités, alors que celles de la bru opèrent en sens inverse. La construction et l'inauguration d'une nouvelle maison, elles, donnent lieu à une mise en scène de l'alliance et de la fusion de deux lignées avec le travail de fondation rituelle et pratique réalisé par le père (ou un frère) de la nouvelle maîtresse de maison. On y voit ce personnage fabriquer, élever, consacrer les éléments qui font tenir la maison-bâtiment et la maisonnée-habitants ensemble : le premier pilier, le foyer, l'étagère qui le surmonte.

Présents à toutes ces occasions, les enfants, jamais complètement écartés, y sont diversement intégrés. Hormis pour les rituels qui les concernent directement (rituel de guérison, rappel des principes vitaux), leur engagement en tant qu'acteurs est intermittent. Ils apparaissent dans des séquences comme celle décrite ci-dessus où se joue l'agrégation au patrilignage lors du culte annuel aux ancêtres. Autre exemple, ils se tiennent aux côtés de leurs parents en tête du cortège qui conduit le couple dans sa nouvelle maison le jour de l'inauguration de celle-ci. À d'autres moments, ils participent non plus en tant que destinataires du rituel, mais en tant qu'aides officiants, si tant est que ce dernier terme puisse être entendu dans un sens profane et décrire toutes les personnes qui jouent un rôle dans le bon déroulement d'un rituel. Le jour du *song pae*, « envoyer la bru », enfants d'une maison ou de l'autre, ils se saisissent de quelques-uns des effets les moins lourds du couple pour les transporter en cortège jusqu'à la maison du marié. C'est là une lourde responsabilité, ce qu'on ne manque pas de leur rappeler, car laisseraient-ils tomber un de ces objets que cela augurerait d'un prochain malheur pour le jeune couple. Nous avons vu

aussi que des petites jeunes filles se positionnaient à la fois dans une « classe » d'âge et dans un rôle en servant l'alcool au cours des banquets. À cette occasion, guidées par leurs aînés, elles prennent aussi une véritable leçon de convenances sociales, laquelle inclut des techniques du corps appropriées et la mémorisation de la cartographie sociale hiérarchisée omniprésente dans ces rituels.

Quand ils ne sont pas engagés dans les activités des plus grands, il arrive aussi que les enfants les reproduisent, comme lorsqu'ils s'installent en petits groupes pour se servir et boire ensemble quelques verres d'alcool. Le reste du temps leur présence se fait plus sélective. Ils sont friands des événements rituels qui, comme le nouage du chignon de la mariée, interrompent une longue après-midi de banquet. On les voit alors arriver en nuée et s'amasser autour de cette scène pour se disperser à nouveau quand elle s'achève. Les plus petits d'entre eux s'insinuent dans les rangées serrées de convives pour trouver une place aux côtés d'un familier. Parfois, âgés de un à cinq ans, ils s'ébattent sur les piles de matelas dans le dos des plus âgés et des plus respectés des hôtes.

Ces modes de présence et ces formes de participation des jeunes enfants se distinguent, dans leur variété, de ceux de leurs aînés. Entre sept et quinze ans, il y a, comme entre un et sept ans, diverses façons d'être présent et d'agir. Mais, pour le groupe des plus grands, l'évolution vers un engagement de plus en plus grand dans le type de participation et de sociabilité que requiert l'événement est plus marquée. Chez les plus petits domine encore la liberté de circuler et de faire que confère un âge précédant l'avènement de la « raison » : ne connaissant pas le « langage », qu'on peut entendre aussi bien comme la façon d'être, des « personnes » (*kwām k'on*), ils sont encore incapables d'offenser.

Malgré tout, en présence d'invités venus d'ailleurs et respectés pour leur position d'hôtes, ils sont plus que d'ordinaire confrontés à des remarques et à des gestes imprimant quasi littéralement à leur corps les postures et les mouvements par lesquels on montre son respect. Une pression de la main sur la tête oblige un enfant à se baisser en passant devant un invité ; une remontrance formulée d'une voix âpre et basse rappelle qu'il est inconvenant de passer trop près du visage de quelqu'un ; un corps s'écarte à l'arrivée d'un enfant pour lui ménager un passage « par-derrière » tout en lui barrant l'accès par-devant. L'équilibre entre l'admis et le répréhensible est ainsi négocié avec subtilité et discrétion, de sorte que malgré une très grande tolérance pour toutes les formes de présence des enfants, celle-ci ne se fait jamais débordante et incontrôlée.

La grande richesse d'expériences qui sollicitent tous les sens (on regarde, on écoute, on goûte, on touche, on sent) et qui permettent de passer en l'espace d'une journée par plusieurs types de participation et d'interactions donne lieu à de véritables apprentissages. Ceux-ci se font parfois « en creux », parce que, en tant qu'enfant, on peut faire ce qui est interdit à d'autres ou qu'au contraire on est marginalisé. Dans les deux cas, on apprend à se positionner « par rapport » à d'autres, et donc on apprend aussi quels sont les positions, les statuts et les rôles d'autrui. À d'autres moments, c'est en étant canalisé par des aînés, qui ne sont pas nécessairement des adultes, dans le mode de participation qu'on met en œuvre, qu'on apprend, plus classiquement, ce qu'il faut faire et la bonne manière de le faire.

Dans le canevas très serré de ces grands banquets demeure un maillage plus lâche qui est justement celui dans lequel se coulent les enfants. Ceux-ci se ménagent des espaces de sociabilité dans lesquels à leur tour les plus grands se trouvent, au mieux, en situation de participants périphériques. Il en est ainsi des repas parallèles que prennent les enfants entre eux, ou même, parfois, seuls dans un coin de la pièce, où l'adulte, s'il a eu besoin d'intervenir, n'a fait que remplir l'assiette avec les mets les plus convoités.



Photo VII-9 Repas d'enfants en marge d'un banquet (2007)



Photo VII-10 Préparation d'un en-cas acide par un petit garçon, en marge d'un banquet (2007)

Dans des lieux plus marginaux encore, sous les pilotis par exemple, on peut voir un cercle de fillettes accroupies jouant au lancer de bâtons. Âgées de cinq à huit ans peut-être, elles composent et activent des réseaux d'affinité où l'âge, la parenté et le voisinage jouent un rôle. À d'autres moments, encore petites, ce seront les mêmes qui iront ensemble chercher l'eau, et qui, plus grandes, se rassembleront pour une partie de pêche ou une après-midi de cueillette. Ce jour-là les échos de la fête qui se déroule au-dessus de leurs têtes leur parviennent à travers les lattes du plancher dans un mode habituel de coprésence où les murs ne séparent ni n'isolent mais orientent l'interaction plus sur l'ouïe que sur la vision.

2.1.4. *Manger chez soi, nouer des liens*

Kīn khao kōn koi pai !, « Mange avant de partir ! » est une injonction que mes hôtes manquaient rarement de me faire avant que je ne quitte leur maison pour me rendre à un repas auquel j'avais été conviée. Malgré sa récurrence et son sérieux (il fallait vraiment que je m'attable et partage le repas de mes hôtes avant de partir), j'ai mis longtemps à saisir le sens de cette obligation.

Celui-ci c'est éclairci un jour du mois de juin 2001 où, dans la maison de Aī Loun, le comportement de Mon Si, qui n'avait pas encore tout à fait cinq ans, a commencé à être rapporté et commenté, qui plus est devant la fillette. Je n'avais jusque-là encore rien entendu de tel, les jeunes enfants n'étant que rarement critiqués et jamais de manière aussi répétitive et insistante. Ce jour-là, donc, Eun, l'épouse de Tyua (frère aîné de Aī Loun), passe à la maison. Elle le fait rarement et j'aurais dû m'en étonner, mais je ne réagis pas. Em Pan, dans la discussion, glisse que Mon Si a dîné chez elle la veille. Eun et Tyua sont pour Mon Si à la fois des arrière-grands-parents maternels : ils sont les parents de Kamhac, le père de Theng, elle-même mère de Mon Si, et des grands-parents paternels classificatoires, car Tyua est le frère du père de son père. Il s'agit donc là d'une maison proche à deux titres, une de celles dont il est dit qu'elle ne forme qu'un à la fois avec la maison de mon hôte et avec celle de Kamhac. Pourtant, Em Pan est très contrariée du fait que sa petite-fille ait dîné là-bas. Elle ne veut pas, explique-t-elle, que Mon Si prenne l'habitude d'aller manger chez les uns et chez les autres. Elle aime trop baguenauder (*puang*) et part sans cesse (*pai tik tik*). Si elle prend l'habitude (*khāi*) d'agir de la sorte, on a peur qu'en grandissant elle ne refuse de travailler quand on le lui demandera. Mon Si est désobéissante (*lra kwām*), elle n'écoute pas quand on la gronde. Les plus petites, Thēt et Nyae, vont voir les cousins juste à côté, mais Mon Si est plus grande et elle n'a pas

peur. Elle peut aller jouer dans le village si elle veut, mais il faut qu'elle revienne manger à la maison, et, elle ne veut rien entendre (*bq̄ fang k'wām*, « n'écoute pas [le] langage », « n'écoute rien »). Si, quand elle sera grande comme Mæ Lè et Mæ Si (qui ont huit ans), elle n'écoute toujours pas, il faudra la battre, lui donner une fessée ou des coups de bâton. Personne n'est comme ça dans le village, précise cependant Em Pan, sauf la petite sœur de Hyiam, celle qui est partie en Birmanie. « *Moi, précise mon hôtesse, je n'ai jamais battu personne* (et d'ailleurs la radicalité de la solution qu'elle propose tranche avec sa réprobation habituelle de toute réprimande corporelle). *Les enfants, je les gronde* (lā) *et ils pleurent déjà ! J'ai dit à Mon Si que si elle continuait je ne la bercerais plus* (bō kōm) *pour l'endormir. Mais ce n'est pas vrai, je dis ça juste pour lui faire peur.* »

Les jours suivants voient le rappel régulier de la réprobation du comportement de Mon Si. Tyua, chez qui je suis en visite, m'explique ainsi :

« Quand ils sont encore petits, on peut dire aux enfants 'Ne fais pas ci, ne fais pas ça', ils ont peur et ils écoutent. Mais si on ne dit rien quand ils sont petits, quand ils sont grands, quand leur cœur est grand (chae nyae), ils n'ont plus peur et font ce qu'ils veulent. Il faut les habituer (khōēi) dès petits. C'est comme les buffles qui sont grands, qui ont de grandes cornes, ils n'écoutent pas. On les bat, ils n'écoutent toujours pas. Nous, les T'ai Dam, on dit comme ça : "L'enfant naît avec ses parents qui s'occupent de lui, le soignent, lui donnent à manger. Quand les parents vieillissent, les enfants se marient et reviennent prendre soin (liang) de leurs parents." »

On voit là émerger plusieurs méthodes d'apprentissage. J'ai déjà évoqué la première à plusieurs reprises¹, il s'agit de l'habituatation. Ici, ce qu'il faut initier au plus tôt, ce sont les bonnes habitudes qui rendront l'enfant réceptif à l'autorité de ses aînés. Pour ce faire, c'est le canal de la peur qui est privilégié, autant dans les propos de Em Pan que dans ceux de Tyua. Cette peur joue sur plusieurs registres : le registre affectif d'abord, avec une menace d'exclusion : « nous ne dormirons plus ensemble », le registre du châtement corporel ensuite, présent chez mes deux interlocuteurs. Dans les deux cas, le décalage entre la menace et l'intention réelle est frappant : les enfants ne sont ni battus ni punis, il n'y a donc pas d'effet de renforcement par les actes de ces paroles. On retrouve là une façon de faire déjà mentionnée² qui repose sur un accord tacite entre l'enfant et l'adulte concernant l'efficacité de la parole. La projection imaginaire de l'exclusion affective et sociale (la construction de la relation d'I Na avec son cadet en constitue une version

¹ Voir *supra*, deuxième volet, reprise, p. 177, chapitre six, § 1.2, p. 257.

² Voir *supra*, chapitre six, § 3.1.2., p. 272.

positive), construit conjointement dans ces échanges, fait son chemin dans le comportement de l'enfant.

Tyua évoque également ici la fonction du cœur comme organe des émotions, en l'occurrence, de la peur ou de la bravoure. Il a déjà été question du cœur en lien avec la vitalité¹ ou encore comme lieu de production de la personnalité². Je reviendrai à nouveau plus loin (chapitre huit) sur la centralité de cet organe tant du point de vue des émotions que de celui de la connaissance. Notons dès maintenant la capacité de maturation du cœur que Tyua compare à celle des cornes de buffle dont la taille témoigne à la fois de l'âge de l'animal et de son degré d'indépendance par rapport à l'autorité des êtres humains. Les cornes permettent au buffle d'attaquer ou de se défendre, un cœur plus ou moins grand positionne les personnes dans leur rapport aux autres. Le parallèle entre le buffle et l'humain est une nouvelle fois décliné.

Enfin, Em Pan comme Tyua lie très explicitement la réprobation du comportement de Mon Si à des valeurs. Chez la première, ce qui est mis en avant est l'application au travail : une jeune femme doit participer à la subsistance de sa maison d'appartenance d'origine ou d'adoption. Cela est en opposition totale avec une attitude qui la verrait instaurer des réseaux de dépendance lui permettant de compter sur d'autres pour la nourrir. En allant manger ailleurs que chez elle, la petite fille apprend à, ou prend l'habitude de trouver ailleurs, et sans y être engagée, la satisfaction à ses propres besoins. C'est là un apprentissage négatif. Tyua aborde la même question par un autre biais : il met l'accent sur la réciprocité du devoir de *liang* qui est au fondement des relations intergénérationnelles.

Les déplacements de Mon Si dans le village sont, dans les jours qui suivent immédiatement cet incident, fortement contrôlés. Les adultes de la maison lui rappellent constamment qu'elle traîne trop et l'alertent sur ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire. Les autres fillettes de la maison (âgées de trois ans et demi) sont mêlées à cet apprentissage : envoyées chercher leur aînée à droite ou à gauche, elles se mettent en route en scandant, telle une comptine : « Mǎ Teu aime trop baguenauder (*māk puang lai kai*)... » On voit là comment les valeurs sont à la fois transmises et appropriées, les cadettes se projetant à cette occasion en position de censeurs vis-à-vis de leur aînée.

Si la stigmatisation du comportement de Mon Si constitue un des versants de son apprentissage, le fait de prendre ses repas à la maison en est un autre. Bien qu'il existe

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 2.2.3, p. 90 sur la « ligne du cœur ».

² Voir *supra*, ce chapitre, sur les personnes qui « pleurent beaucoup », § 1.1., p. 293.

peu de discours portant sur la commensalité comme modalité d'incorporation, nous avons vu plusieurs pratiques qui la mettent en acte¹. À nouveau, ce dont il est question, ici, est à la fois, littéralement, de nourrir un lien et d'affirmer l'attachement à sa maison d'appartenance. Il faut enfin noter que cette obligation prévaut beaucoup plus nettement pour les filles que pour les garçons, comme si dans un cas, celui des filles, il était besoin de fabriquer un lien en instaurant de bonnes habitudes, alors que dans l'autre, celui des garçons, ce lien existait *sui generis* en vertu d'une appartenance pérenne au patrilignage. Dans un même registre, il n'est pas indifférent que ma position à la fois de femme et d'étrangère ait rendu nécessaire une telle attention portée à ma présence aux repas familiaux.

2.2. Dormir ensemble, construire l'affect

2.2.1. Organisation du coucher

Le sommeil, comme l'allaitement, se définit le mieux comme une pratique partagée. L'organisation du coucher suit un plan quasi immuable, mais à cette rigidité nous verrons que s'oppose une fois encore la relative liberté de circulation des enfants. Parce que, chez les T'ai Dam comme chez les autres T'ai (voir Formoso, 1987 et 1994), une grande importance est attribuée aux questions d'orientation, nous devons tout d'abord nous y arrêter. Les T'ai Dam font référence à deux couples de termes qui, dans une certaine mesure, désignent des directions semblables ou tout au moins des valeurs semblables affectées à des directions. La première paire est constituée des termes « amont », *neua*, et « aval », *tae*², qui renvoient à la topographie, et la deuxième par l'opposition « tête » (*hua*)/« pieds » (*tīn*) qui renvoie au corps humain. À l'amont et à la tête sont affectées des valeurs positives, toutes deux étant des directions statutairement supérieures.

Pour les T'ai Dam, la tête du village se situe en amont, c'est-à-dire vers le sommet de la montagne, alors que ses pieds se situent en aval, c'est-à-dire vers le bas de la montagne. La rivière, qui coule en contrebas du village, est elle aussi déterminante puisque la plupart des maisons sont construites parallèlement à son cours. Concernant les habitations elles-mêmes, elles sont orientées en tant que structures, mais aussi en leur sein, ces deux orientations ne se superposant pas exactement, contrairement à ce qu'on

¹ Voir chapitre deux, reprise du deuxième volet.

² Voir chapitre un, § 3.4., pp. 114.

trouve chez les Isan (Formoso, 1987, pp. 151-152)¹. Nous avons là, comme pour les points cardinaux, quatre orientations : amont, aval, côté *chān* et côté *kwān* qui correspondent respectivement à la façade latérale arrière, avant, et aux deux pignons. Ces orientations ne prennent tout leur sens qu'à travers les différents usages de l'espace intérieur de la maison, ainsi que nous avons commencé à le voir avec l'organisation des banquets, que nous le verrons encore dans cette partie consacrée au sommeil, et que cela sera rappelé dans la suivante portant sur les modes de circulation. À partir de ce qui a été traité, on peut déjà rappeler que l'espace de la maison est partagé entre des parties plutôt publiques, ou ouvertes aux visiteurs, et des parties privées, ou domestiques. Ce partage s'opère selon les deux axes mentionnés ci-dessus. D'une part, un axe vertical, parallèle aux deux pignons, délimite des tendances : il n'y a pas de véritable séparation, mais plutôt un glissement progressif vers des espaces de plus en plus réservés au domaine domestique et privé. On entre dans la maison par un de ses petits côtés, celui qui porte la terrasse *chān*. Celle-ci donne sur la cuisine. De là, on s'avance dans la pièce unique principale qui porte le nom de *hūan*². Plus on avance vers le fond de la maison, où se trouve l'autel aux ancêtres et la terrasse *kwān*, plus l'accès est restreint.

D'autre part, un axe longitudinal trace une frontière le long des poteaux centraux. Contre la façade latérale amont se trouve l'espace du coucher. Le reste de la pièce est, au quotidien, d'usage plus familial que véritablement public. Lors des grandes festivités, en revanche, c'est l'intégralité de l'espace qui est investi. Contre la façade latérale aval et à chacun des coins de la pièce se trouvent deux lits montés sur pied (*chqng*). La présence de lieux de repos contre chacune des façades latérales explique que l'orientation interne de la maison ne puisse totalement correspondre à des positions objectives. En effet, les dormeurs doivent à la fois poser leur tête en direction de l'amont et, s'ils occupent des moitiés opposées de la pièce principale, diriger leurs pieds vers les pieds des autres dormeurs³. Les occupants de l'espace principal du coucher ont bien la tête contre la façade latérale amont, mais ceux des deux lits annexes ont la leur contre la façade latérale aval.

¹ Voir *infra*, plan IX-1, chapitre neuf, § 3.1.

² Ce terme n'est pas réservé, comme chez les Isan, aux chambres à coucher (Formoso, 1987, p. 149)

³ La position des dormeurs est identique dans toutes les maisons, la tête doit être dirigée vers l'amont. Les dormeurs d'une maison ont donc les pieds en direction des dormeurs des maisons situées en contrebas.

L'espace intérieur de la maison, contrairement à l'habitation dans son ensemble, connaît donc une orientation en miroir. La moitié de la pièce située côté amont a une tête (*thæng hua*, « côté tête ») qui fait face à l'amont et des pieds (*tae tīn*, « aval pieds ») qui font face à l'aval. Pour l'autre moitié de la pièce, c'est le contraire. La tête fait face à l'aval, les pieds à l'amont.

L'espace principal du coucher (partie amont) n'est pas matérialisé par un cloisonnage, mais est cependant séparé du reste de la pièce par des tentures suspendues un peu en retrait des poteaux centraux. Derrière ces tentures des moustiquaires créent une division supplémentaire en chambres (*hōng*). Celles-ci se succèdent en rang serré depuis la première, où dorment le chef de maisonnée et son épouse, à la dernière, réservée au plus jeune enfant marié et à son conjoint. C'est donc l'ordre de naissance qui détermine l'ordre des chambres. Les filles mariées prennent leur place dans cette succession mais sont amenées à partir pour rejoindre la maison du père de leur époux. L'emplacement du coucher du chef de maisonnée se situe « vers la terrasse *kwān* (*yū kə kwān*) », pour reprendre la terminologie t'ai dam, et plus précisément dans l'espace formé par les trois piliers principaux de la maison, le *sao khwan* (poteau des principes vitaux), le *sao hong* (poteau de l'autel aux ancêtres) et le *sao hək* (premier poteau). Le plus jeune enfant marié occupe, quant à lui, la « chambre » située le plus près de la cuisine.

Dans chaque « chambre », un lit unique est formé à partir de deux (ou plus) paires de matelas. Ce lit est partagé par le couple et ses enfants. La place du père tend à se rapprocher le plus possible du côté dirigé vers le coin de la terrasse *kwān*. Cependant, les naissances successives d'enfants modifient l'organisation du coucher, sachant que le plus jeune est toujours auprès de sa mère. Le premier enfant dort donc entre ses parents ou près de sa mère, mais passe du côté de son père à la naissance d'un cadet, l'enfant suivant prend la place de son cadet et ainsi de suite. Ce qui donne, par exemple, pour la famille de Thongtien et Ouan la configuration suivante : Singkham, le fils aîné, dort à la gauche de son père, Tiantit, la puînée, entre ses parents et Nang Noy, la benjamine, à la droite de sa mère. Quand ils arrivent à la puberté, les enfants, garçon ou fille, quittent le lit familial pour rejoindre des lits individuels disposés aux deux coins de l'espace public de la pièce principale. Cela leur permet de sortir la nuit et de revenir se coucher discrètement.

Les adultes dorment en partie vêtus. Les hommes gardent au minimum un short ou un pantalon, alors que les femmes ne retirent ni leur *sīn* ni le vêtement qui couvre le haut du corps. Si elles ôtent l'épingle et la chaîne à chignon, elles ne défont pas celui-ci. Seuls les plus jeunes enfants peuvent éventuellement dormir tout nus.

Quand les enfants sont encore petits, il n'y a pas vraiment d'individualisation des draps, des couvertures et des matelas, mais, quand ils grandissent, le lieu et le matériel du coucher, qui, comme les vêtements, absorbent l'odeur des individus et sont des supports de principes vitaux, sont personnalisés.

2.2.2. *Affect et sommeil*

Dormir sous une même moustiquaire, ce n'est pas seulement dormir côte à côte, c'est aussi véritablement dormir ensemble. Et, comme on a pu le voir avec l'histoire de Mon Si¹, mais aussi avec celles de Thèt et de Fongkham² à ce sommeil partagé est affectée une valeur positive très nettement située du côté de l'affect. L'intimité du couple est beaucoup moins centrale que l'unité de la famille. Les villageois disent que les parents attendent que leurs enfants dorment pour avoir des relations sexuelles ou qu'ils « vont jouer dans les champs » ; il y a en tout cas peu de moments qui soient exclusivement réservés aux relations, quelle que soit leur nature, entre époux.

Si la famille mononucléaire trouve son expression la plus nette dans l'organisation du coucher, sachant qu'à la tête de chaque lit se trouve le coffre contenant les biens « en propre » du couple, l'appartenance à l'unité plus vaste de la maisonnée transcende cette frontière. Les nouveau-nés, par exemple, qui se réveillent maintes fois au cours de la nuit, circulent entre les bras de leurs parents, grands- et arrière-grands-parents des deux sexes qui se relaient pour les bercer auprès du feu. Plus tard, à la naissance d'un cadet, la relation privilégiée que l'enfant précédent entretient avec sa mère se décentre d'une part vers son père, d'autre part vers ceux de ses grands-parents chez lesquels il vit. Ce décentrement, manifeste tout au long de la journée avec un soin porté à l'éloignement de la mère et, conjointement, à une captation de l'attention de l'enfant vers d'autres sujets et objets, se retrouve la nuit. Certains enfants, filles et garçons, construisent au moment du sevrage un attachement particulier à leur père auprès duquel ils dorment désormais et qu'ils sollicitent en journée plus que leur mère. Les formes de cet attachement ne se distinguent pas radicalement de celles qui caractérisent la relation mère/enfant. Le lien reste très physique avec non seulement, pour les plus petits, le portage, mais aussi certaines formes de coprésence tels des temps de détente pris allongés l'un contre l'autre, voire dans les bras l'un de l'autre. Ces siestes (*nq̄n ven*, « dormir [le] jour ») sont

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 2.1.4.

² Voir *supra*, ce chapitre § 1.2.1.

d'ailleurs plus fréquentes et plus longues entre un homme et ses enfants ou petits-enfants qu'entre une femme et les siens. Les femmes font en effet peu de pauses dans la journée, qu'elles se trouvent au village ou à l'extérieur. Cette proximité physique existe également entre enfants :

Extraits de carnet de notes

30 avril 2000

Le soir, chez Aī Loun, dans la pièce principale

[Adultes et enfants jouent avec Nang Noy autour de son apprentissage des termes de parenté] *Au bout d'un moment, Singkham (6a) est fatigué. Il dit à son père, allongé torse nu sur un des lits sur pieds, qu'il veut dormir. Celui-ci ne réagit pas, alors Singkham demande s'il peut se coucher sur lui. Il répond oui, alors l'enfant, lui aussi torse nu, va s'allonger de tout son long sur le corps de son père.*

22 août 2000

Je me suis allongée un moment sur un matelas posé sur la terrasse kwān. Fongkham (8a), Singkham (6a) et Bo Tou (6a) me rejoignent. Ils installent un deuxième matelas à côté de moi. Tou se met contre moi, les deux autres s'allongent et Fongkham dit « on dort enlacés » (nōn kōt kan). Les trois garçons se serrent les uns contre les autres pendant quelques secondes.

J'ai évoqué la proximité corporelle qui s'établit entre un père et ses enfants. La substitution du lien maternel apparaît très clairement dans ce geste, rapporté spontanément par les villageois, qui consiste pour un enfant, quel que soit son sexe, à tripoter pour s'endormir le téton de son père. Cette habitude que, faute de dormir avec les enfants et leurs parents, je n'aurais pu observer, m'a été décrite une première fois en 2002 et une deuxième en 2007, dans un contexte où mes hôtes et moi échangeons nos points de vue et nos pratiques concernant la manière d'élever nos enfants. Le fait que ma fille, âgée d'un an et demi, puis de quatre ans et demi, dorme seule, était vivement critiqué par ma famille adoptive. Comment pouvais-je m'étonner et me plaindre que l'enfant me réveille chaque nuit en pleurant ? La pitié qu'ils éprouvaient pour ma fille les préoccupaient au point qu'ils essayèrent de me faire promettre que je ne la laisserais plus dormir seule. La solitude dans le sommeil, inenvisageable pour les enfants, n'est pas non plus souhaitée

par les adultes. Nous avons vu plus haut que les grands-parents de Fongkham invitaient à l'occasion ce dernier à se joindre à eux pour la nuit. Em Pan m'a aussi raconté que Bo Ouy, le fils de Bounnoy, avait pris l'habitude de dormir avec elle quand ses parents vivaient encore chez elle. Une fois leur propre maison construite, l'enfant, qui avait trois ans, a d'abord refusé de les y accompagner, mais Em Pan, prise de pitié (*īn dū*) pour les parents, l'y a envoyé.



Photo VII-11 Peung évente ses trois enfants lors d'un moment de détente

C'est encore l'observation participante qui m'a alertée, comme elle l'avait fait pour l'importance de manger chez soi, sur la valeur du sommeil partagé. Dans les moments particuliers où nous nous quittions sans savoir pour combien de temps ou nous retrouvions après plusieurs années, Aī Loun et Em Pan tenaient à passer la nuit avec nous. Exceptionnellement, nous nous voyions donc transportés depuis la partie publique de la maison, où nous dépliions chaque soir nos matelas, à la chambre de nos parents d'adoption, sous la garde de leurs ancêtres. Le lien de filiation fondé par une relation affective faisait de mon compagnon et de moi-même des enfants. Il nous devenait donc possible à tous deux de traverser le temps d'une nuit cette frontière qui, via la juridiction des ancêtres, sépare si bien les espaces de la filiation de ceux de l'alliance.

Au cours de notre dernier séjour (2007), alors que mon compagnon et Aī Loun s'étaient absentes pour plusieurs jours du village, Em Pan est venue chaque nuit accompagner le sommeil de ma fille et le mien. Le choix inverse ne s'est alors pas posé.

À travers ces anecdotes, on voit se mettre en place des modalités qui régulent ce sommeil partagé. On dort ensemble, dans un contact très physique, mais pas à n'importe quel âge ni avec n'importe qui. Les combinaisons les plus courantes sont celles qui associent parents et enfants, grands-parents et petits-enfants, et éventuellement germains ou cousins de même sexe. Par ailleurs, l'accès à la chambre du chef de maisonnée et à ses alentours est réservé. Les enfants comme les petits-enfants, quel que soit leur sexe et, pour les seconds, qu'ils descendent d'un fils ou d'une fille, peuvent y accéder librement jusqu'à la puberté.

Comme pour les repas de fête, l'organisation du sommeil offre une vision contrastée des relations sociales, et plus précisément des relations de parenté. Là encore se déploie une hiérarchie qui met en scène des questions de statut, de genre et d'ordre de naissance. Les enfants, depuis leur naissance et jusqu'aussi loin que leur mariage, se distinguent des adultes par leur mobilité. Les frontières strictes imposées à ceux-ci dans l'occupation de l'espace du coucher, les enfants les traversent, les dissolvent. S'il y a des tendances, et même des régularités, dans la manière de circuler d'un lit à l'autre, il n'y a pas d'inconcevable. Cette mobilité n'est pas restreinte à l'intérieur d'une maison spécifique mais concerne également celles où l'on a un temps résidé, donc, en fait, les maisons des grands-parents maternels et paternels, et éventuellement les maisons où l'on a un parent proche (âgés de six ans, Singkham et Songkham, son cousin croisé matrilatéral, venaient de temps à autre dormir l'un chez l'autre, par exemple). En partageant le sommeil de ses germains, de ses parents, de ses grands-parents et plus exceptionnellement de ses cousins, l'enfant prend conscience et profite des privilèges que lui confère son âge, il apprend donc à se positionner en tant qu'enfant. L'autre face de cet apprentissage est l'incorporation de la prééminence des liens fondés sur l'affect, car, je l'ai évoqué avec l'histoire de Mæ Yeu et de Tian¹, la proximité des corps construit ce type de relation.

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.2.

2.3. Se déplacer dans le village, tracer des liens

2.3.1. Morphologie du village

Le village de Nākhām se présente sous la forme d'un groupement d'habitations qui, dans leur majorité, sont disposées parallèlement à la rivière. Jusqu'en 1999, des clôtures de bambou entouraient une ou plusieurs maisons, dégagant des espaces intermédiaires où circulaient les bêtes. Depuis cette date, c'est le village dans son ensemble qui est ceint de barrières, et ces petites unités physiquement marquées ont disparu¹, ce qui libère des



Photo VII-12 Quatre cousines (Tian, Lavin, Mon Si et Bida) franchissent la clôture séparant le village des rizières

espaces plus grands entre les maisons et facilite la circulation.

Une importante dénivellation, au bas de laquelle passe une source d'eau, sépare le village en deux grands quartiers, celui des origines et celui qui a été défriché dans les années 1970.

Parlant depuis une de ces moitiés du village, on se réfère à l'autre en disant « l'autre village » (*bān nae*).

La morphologie du village est en partie constituée par les relations de parenté qui unissent les maisons les unes aux autres. Il existe une tendance, observable, à construire les unes à côté des autres des maisons issues les unes des autres ou liées par l'alliance². On trouve cependant aussi des maisons

étroitement apparentées dans chacun des deux grands quartiers du village.

Récemment, la construction de nouvelles maisons mononucléaires

¹ Voir *supra*, préambule, note 2, p. 17.

² Voir le cas des maisons de Am et de Houn décrit chapitre quatre, § 3.1., et également cet extrait des « Dits de l'entremetteur » : « Ils pourront alors construire une petite maison accrochée au flanc de celle du *lūng tā*. », cité p.190.

s'intensifie, le village s'étend donc au nord (amont) et au nord-est, la rivière, les rizières et la forêt entravant le développement dans les autres directions. La plupart des maisons sont bâties trop proches les unes des autres pour qu'il soit désormais possible de s'installer systématiquement « sur le flanc » d'une maison de père ou de beau-père. Des contraintes spatiales, donc, mais aussi la qualité des relations, déterminent le choix de l'emplacement d'une nouvelle maison¹.

Jusqu'à très récemment, il n'y avait pas de commerces dans le village. Des colporteurs chinois, laotiens et même vietnamiens (souvent des T'ai Dam de la région de Diên Biên Phu) venaient installer pour quelques heures leurs marchandises, transportées sur le dos ou en balancier, à même le sol du village. Entre 2002 et 2007, deux échoppes ont ouvert. Sises l'une en face de l'autre, de part et d'autre du terrain non construit qui sépare en deux le village, elles proposent des produits similaires : piles, cigarettes, savon, nouilles lyophilisées, bière, bonbons... Tenues par des villageois, elles ne sont pas ouvertes toute la journée et leur stock ne se substitue pas à celui proposé par les marchands ambulants, plus varié.

Il existe quelques lieux dans le village qui s'apparentent plus ou moins à des espaces publics. L'un d'entre eux est justement ce terrain non construit qui se situe d'ailleurs au bout du chemin désormais carrossable qui mène jusqu'au village. Depuis que Nākhām est accessible non seulement en moto, mais aussi en tracteur et même en camion, le commerce des produits locaux s'est accru. C'est sur cette « place » que sont menées les négociations internes et conduites les ventes. On y voit donc régulièrement les villageois s'y réunir.

Une salle de plain-pied aménagée de quelques bancs et d'un tableau noir fournit un lieu communautaire et constitue une alternative aux maisons de chefs du village ou de chefs adjoints où se tenaient jusqu'alors les réunions de comités.

Au cœur de mon terrain (199-2001), l'école était encore située sur le haut du village, à quelques mètres d'une des entrées du village (celle par laquelle on arrive en traversant la forêt plutôt qu'en la contournant) et elle accueillait les enfants à partir de cinq ans. Malgré une politique de scolarisation appuyée, sa fréquentation restait variable en fonction de critères tels le genre, la situation des familles ou la période de l'année. À l'échelle d'une journée, l'investissement de cet espace était intermittent. Les enfants pouvaient s'y rendre et le quitter facilement car leurs maisons se trouvaient à quelques

¹ Certains lieux sont impropres à la construction de maison, comme par exemple ceux où l'on a creusé un foyer pour cuire le buffle sacrifié lors des funérailles.

minutes de marche. Peu dissociée du reste du village et pas conçue pour accueillir des jeux, l'école ne constituait pas un lieu de rassemblement pour les enfants en dehors des périodes de cours. La situation change rapidement depuis 2004, date du déménagement de l'école, lié à l'apport de financements locaux (gouvernement provincial) et internationaux (ONG), sur un terrain situé à plusieurs centaines de mètres sur la principale route d'accès au village. Je ne m'attarde cependant pas sur l'école et son développement, car, outre le fait que je n'ai eu l'occasion de constater ces changements récents que rapidement et en passant, les enfants dont il est spécifiquement question dans le cadre de ce travail sont d'âge préscolaire et ne sont marginalement concernés par les questions afférentes à la scolarisation.

Beaucoup plus largement et beaucoup plus régulièrement fréquentée que ces lieux aménagés ou réaménagés récemment est la berge de la rivière Khām. Les villageois viennent y faire leur toilette, laver leur linge, nettoyer les légumes, vider les animaux... et c'est là qu'on se croise le plus. Cependant, depuis 2002, cinq points d'eau courante ont été construits dans le village. Les villageois y tirent l'eau pour boire et certaines personnes s'y lavent, y font leur lessive, y nettoient et y vident les petits animaux. Le mode de fréquentation de ces fontaines reste moins collectif que celui de la rivière et rassemble les habitants d'un même « quartier » plus que ceux de l'ensemble du village.

2.3.2. Modes de présence et de fréquentation selon un axe flexible public/privé

L'absence de clôtures délimitant des espaces domestiques renforce l'aspect collectif de l'espace villageois. Pour autant, la circulation des personnes est réglée, plus ou moins fermement et plus ou moins tacitement, par les valeurs diverses affectées aux lieux.

Les espaces de taille variable qui séparent les maisons sont investis pour certaines activités techniques (battage du coton, distillation de l'alcool...) et ludiques. Ces espaces sont assimilés au dessous de la maison qu'on appelle *kong lāng* (« sous + classificateur des maisons ») et dont ils constituent en fait un prolongement. En ce sens, sans être véritablement « privés » : chacun peut y passer et s'y arrêter librement, et ils se situent *entre* des maisons, ils restent « apparentés » par leur disposition et leur fréquentation aux habitations auxquelles ils sont attenants.

L'espace sous les pilotis de l'habitation (le *kong lāng* au sens littéral) fait, lui, véritablement partie de la maison. S'y trouvent le grenier à riz, le métier à tisser, le pilon à pied ou la décortiqueuse à moteur, des instruments agraires, le bois de réserve, le tracteur si la maison en possède un, un berceau suspendu, parfois une balançoire. Depuis

quelques années, une partie de cet espace est, dans certaines maisons, ceinte de murs de bambou tressé et constitue une petite remise. L'espace ouvert sous les pilotis est un lieu de convivialité. Sa fréquentation est bien moins contrainte qu'à l'intérieur de la maison, on y passe et on s'y arrête pour bavarder avec les habitants de la maison qui y sont installés pour tisser, filer le coton, réparer un instrument ou un objet, bercer un enfant... Cependant, on ne traverse pas cet espace afin d'aller quelque part, dans ce cas, on fait le tour de la maison.

L'espace sous les pilotis de la terrasse *chān*, d'où sont jetés les détritiques et d'où s'écoulent les eaux sales est en principe un *no man's land* dont nous verrons dans le chapitre huit comment se négocie la fréquentation.

La terrasse *chān* elle-même marque un nouveau seuil intermédiaire avant l'entrée dans le domaine plus exclusivement domestique de la maison. Il faut monter l'échelle pour l'atteindre, mais, si un membre de la maisonnée s'y trouve déjà, on peut s'y rendre librement. Les étrangers au village, en particulier les membres d'autres groupes ethniques, sont préférentiellement reçus ici ou dans la cuisine. Tout en étant étroitement associée, notamment à travers la préparation et le déroulement des repas, à l'unité domestique, la cuisine s'apparente par certains aspects à une antichambre ; un visiteur ayant une requête à formuler, par exemple, choisira l'heure du repas du soir pour venir ; il s'installera en retrait de la table, près du feu, et attendra en silence que le maître de maison soit disponible. Celui-ci pourra alors éventuellement, selon le statut du visiteur et la nature de sa visite, discuter avec lui au coin du feu ou l'inviter à s'asseoir dans la partie publique de la pièce principale. Nous avons vu la façon dont cette pièce principale était investie lors des repas de fête divisée au quotidien¹. De manière générale, les personnes n'appartenant pas à la maisonnée n'y entrent pas sans invitation. Quant à la terrasse *kwān*, son statut a changé depuis environ une génération, mais, attenante au coin de l'autel aux ancêtres et à la chambre du maître de maison, sa fréquentation était autrefois extrêmement restreinte. Une échelle spécifique y menait (on trouve encore quelques maisons qui ont conservé cette configuration), et, si une bru ou un gendre l'empruntaient, c'est aussi par ce même chemin qu'il ou elle devait en redescendre : traverser la maison de part en part leur était interdit. Il était par ailleurs proscrit d'accueillir sur la terrasse *kwān* des étrangers, a fortiori non t'ai dam, et une série d'interdits en régula l'usage (interdit d'y amener des feuilles de bananier entières, de la viande ou des légumes crus).

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 2.1.3. et § 2.2.1.

Ce faisant, il s'agissait de ménager la sensibilité particulière des ancêtres et des principes vitaux du chef de maisonnée à la saleté corporelle et aux odeurs des aliments crus.

L'essentiel des lieux décrits ci-dessus sont accessibles aux enfants. L'intérieur même des habitations leur est ouvert, y compris s'ils ne font pas partie de la maisonnée. Certaines précautions sont cependant prises pour contrôler la présence des enfants dans les maisons, du moins dans certains espaces de celles-ci. Le coin des ancêtres, en particulier, pas nécessairement destiné à prendre place en hauteur, a été dans de nombreuses maisons aménagé au grenier. De la sorte, il n'y a pas de risque que les enfants les « dérangent » en traversant leur domaine, en leur « passant devant la face » (*kai nā*). La présence dans la maison d'enfants non apparentés suscite également une certaine méfiance qui pousse à cacher ou à protéger les biens. On peut voir malgré tout qu'il s'agit beaucoup moins d'interdire et de restreindre que de trouver des aménagements permettant de maintenir la liberté de circulation des enfants tout en limitant les conséquences nuisibles.

2.3.3. Marcher dans les pas de ses parents

Avant l'acquisition de la marche, les enfants se déplacent sur le dos d'un parent ou d'un jeune aîné. Ceux-ci sont donc, bien sûr, les activateurs du réseau relationnel des petits. Quand il s'agit d'adultes, les promenades au sein du village sont motivées soit par la nécessité de distraire l'enfant, soit par l'activité du parent. Le premier cas concerne plus particulièrement les pères et les aïeux, alors que le deuxième est plus représentatif des mères¹. Dans les deux cas, les déplacements ne sont pas erratiques mais tendent très fortement à joindre des maisons apparentées. Concernant les femmes, on peut remarquer qu'elles reconstituent fréquemment le réseau matrilatéral : des sœurs, une fille et sa mère saisissent les opportunités de se rendre visite et de collaborer à une même activité. Cependant, quand cette activité revêt une dimension véritablement collective, on va puiser de l'aide dans tous les réseaux disponibles : chez les épouses de membres de la patrilignée, dans les maisons où l'on a pris ou donné une femme, dans la maison dont on est issu. Ces grandes réunions autour d'une activité sont ponctuelles et concernent les enfants de manière beaucoup plus marginale que les visites rendues aux grands-parents maternels. J'ai déjà évoqué l'importance des liens affectifs unissant les petits-enfants aux parents de leur mère dans le cas où ils sont nés chez ces derniers. Cet attachement n'est

¹ Voir *supra*, la séquence du dévidage du coton noir, chapitre six, § 3.1.3.

jamais complètement rompu par le changement de résidence, même dans les cas, relativement peu nombreux, où la maison d'origine de la mère se trouve dans un autre village. On peut d'ailleurs observer que le lien aux grands-parents maternels s'appuie sur le lien de la mère à ses propres parents. Deux moments du mariage mettent en scène la difficulté de ruptures concernant le mode de vie et la nature des liens affectifs. Le premier est l'élévation du chignon (*tang kao*) qui marque le début de la cohabitation de l'époux et de sa femme dans la maison de celle-ci. La jeune mariée, prostrée, est souvent en pleurs. Ses compagnes de même âge, qui se prosterneront à ses côtés, versent elles aussi quelques larmes. Dorénavant, dit-on, la jeune femme ne sera plus libre de s'associer (*kā kan*, « paire-ensemble », « s'associer ») aussi librement que par le passé à ses compagnes, elle passe du statut de jeune femme non mariée (*sāo*) à celui de jeune épouse. Le deuxième moment est celui où, la plupart du temps déjà mère, elle quitte la maison de ses parents pour celle de son époux (*song pae*). Cette fois, ce sont la mère et la fille qui sont en larmes. Cet épisode initie un nouveau changement de statut, de fille mariée, l'épouse devient une bru. Ses obligations se situent désormais dans la maison des parents de son époux. Certaines femmes ne parviennent jamais à s'adapter à ce changement d'affiliation et ne supportent pas les contraintes de la vie de bru¹. On voit ainsi des fils destinés à succéder à leurs pères comme chefs de maisonnée s'établir séparément suite à un conflit ou à une mésentente opposant leurs épouses à leurs parents. Le désaccord des beaux-parents se cristallise sur deux attitudes de leur bru : la première consiste à séparer ostensiblement les possessions héritées de ses parents, essentiellement la volaille, de celles de la maison. La deuxième tient à la fréquentation, jugée trop régulière, de la maison de ses propres parents : c'est là le signe d'un refus d'intégrer pleinement la nouvelle maison d'appartenance. La régularité de ces conflits montre bien quelles peuvent être les difficultés que rencontrent de manière plus générale les femmes qui quittent la maison de leurs parents.

Si une jeune femme est autorisée à exprimer son chagrin à l'instant où elle part de chez elle pour rejoindre le cortège qui la conduira chez son époux, ses jeunes enfants, si elle en a, sont, eux, légitimés dans leur désir de prolonger leur séjour dans leur maison de naissance. Pour les enfants les plus petits, qui ne sont pas encore sevrés, il n'est pas possible de les séparer de leur mère. Leur changement de résidence s'accompagne d'un véritable malaise qui se manifeste par des pleurs inconsolables ou encore par des manifestations de mauvaise humeur contraignant, dans les premiers temps, la mère à

¹ Voir *supra*, chapitre six, § 3.1.2.

rendre plusieurs fois par jour visite à ses parents. Quand ils sont un peu plus grands, et comme on l'a vu pour Fongkham, les enfants restent parfois chez leurs grands-parents maternels. Il faut cependant rappeler qu'ils sont comptabilisés comme membres de la maison de leur père.

2.3.4. Un cadet sur le dos ou par soi-même

Jeunes aînés et nourrissons

Les enfants commencent à porter leurs cadets à partir de quatre, cinq ans, mais ne le font de manière régulière et prolongée que plus tard, à partir de sept ans environ. L'âge de l'enfant porté est également déterminant. Quand les nourrissons sont portés par leurs jeunes aînés, c'est toujours pour une courte période, par ailleurs, la mobilité des petits porteurs est réduite. Il ne s'agit pas tant pour ceux-ci de se déplacer, et de déplacer avec eux leur cadet, que d'établir une relation binaire. Cependant, de manière incidente, on peut observer un certain usage de l'espace. Celui-ci va dans le même sens que celui évoqué plus haut. Dans les deux scènes décrites ci-dessous, nous verrons à la fois le rôle du portage dans l'établissement d'une relation aîné/cadet, et la manière dont l'espace autour de la maison de résidence est investi.

Extrait de carnet de notes (27/4/2000)

Sous la maison d'I Fui

Aujourd'hui, Seun (cinq ans) porte pour la première fois son petit frère (un mois, dix jours). Pendant que sa mère se baigne, me dit on. Je demande si c'est lui qui a voulu et on me répond que oui, « il veut porter son cadet ». Il arbore d'ailleurs un sourire fier. Il monte l'échelle, sa tante paternelle lui dit qu'il va tomber, mais il monte quand même et elle le laisse faire. Quand il arrive en haut, elle défait le lā khā ling (porte-bébé jambes de singe) et lui demande : « Fatigué ? » Il hoche la tête.

Extrait de carnet de notes (30/4/2000)

Sous la maison d'Aī Loun

Depuis un moment, Em regarde quelque chose : en fait, I Na (3a1/2) est assise dans la cour sur un tabouret avec son petit frère Sian (1m13J) dans le lā hōn (porte-bébé chaud), très tranquille. I Fui, sa mère, arrive et lui propose de le prendre en disant : « tu es fatiguée », mais elle refuse. I Fui repart et I Na veut se

lever, Em qui regarde de la terrasse lui dit « tu ne dois pas partir ! ». I Fui revient et veut à nouveau prendre son fils. Elle utilise les mêmes arguments, nouveau refus d'I Na. Em remarque : « Tu n'es pas fatiguée ? » I Na se lève, I Fui tient le porte-bébé par le nœud. Quand I Fui a le dos tourné, I Na se lève quelques secondes et se rassoit, elle berce (« ʊh ʊh ») le petit. Son grand frère arrive, il prend Nang Noy dans les bras après avoir tapé sur la tête de sa sœur. I Na va vers sa mère qui reprend le petit. I Na a du mal à le lâcher, elle garde le porte-bébé autour du cou et se retrouve quelques secondes dans la position d'avoir le petit dans le dos. Finalement, I Fui l'emmène.

On a là deux situations différentes qui mettent en scène à quelques jours d'intervalle le même nourrisson avec son frère et sa sœur aînés. Dans le premier cas, Seun est chargé d'une responsabilité, celle de la garde de son petit frère pendant une brève absence de sa mère. Le petit garçon reste tout près de son habitation et se concentre sur sa responsabilité de jeune gardien. Bien que son entourage affirme que l'initiative lui revient et que, visiblement, il y prenne plaisir, le choix de ce type de porte-bébé témoigne de l'implication et du contrôle des adultes sur le mode d'engagement de l'enfant. Le *lā khā ling* en effet offre moins de flexibilité que le *lā hq̄n*¹. Constitué d'un rectangle d'étoffe aux extrémités supérieures duquel sont cousues deux longues bandes de forme trapézoïdale, le porte-bébé « jambes de singe » maintient l'enfant ventre contre le dos du porteur et jambes écartées, en position assise, par un système de croisement de ses longues lanières. Celles-ci sont d'abord ramenées devant sur la poitrine où elles sont croisées une première fois, pour ensuite être rabattues et recroisées sur le dos du bébé, puis passées entre ses jambes et nouées par-devant, au niveau du nombril du porteur. Le maintien est ferme et sûr, et, contrairement au porte-bébé chaud, ne nécessite pas des réajustements fréquents. Par contre, pour ajuster soi-même le *lā khā ling*, il faut une véritable dextérité, puisqu'il s'agit à la fois de maintenir l'enfant sur son dos, en se penchant légèrement en avant et en s'aidant d'une main, et de procéder au nouage avec l'autre main. Quand l'enfant est déjà âgé de plusieurs mois, il se cale lui-même contre le dos de son porteur, mais pour installer dans ce porte-bébé un nourrisson de l'âge de Sian, même un porteur expérimenté peut avoir besoin de l'aide d'un tiers. D'ailleurs, ce mode de portage est surtout utilisé pour des bébés plus grands et est en principe associé à la conduite d'activités qui nécessitent une vraie mobilité du porteur. Par contraste, on voit

¹ Voir chapitre six, § 3.1., p. 268.

donc là que ce choix du *lā khā ling* est induit par le jeune âge de Seun : tout en confiant à celui-ci une véritable responsabilité, on veille aussi à la sécurité du nourrisson.

Dans le deuxième extrait, c'est encore autre chose qui se passe. I Na a été installée de manière à pouvoir porter son cadet. Elle aussi se voit confier une responsabilité, mais dans une mise en scène élaborée spécialement pour elle. Sa mère, peut-être occupée ailleurs, a placé un tabouret dans l'espace attenant à la maison de ses propres parents. I Na s'y est assise avec son petit frère non pas cette fois maintenu dans le *lā khā ling*, mais installé dans le porte-bébé



Photo VII-13 Mère portant sa fille de neuf mois dans le porte-bébé « jambes de singe »

chaud, contre le ventre de sa sœur. La surveillance exercée sur I Na par sa grand-mère maternelle est si discrète que je mets plusieurs minutes à la remarquer. Em Pan, en effet, ne quitte pas la terrasse *chān* où elle est occupée à quelque activité, et seul son regard montre que son attention est captée par la scène qui se déroule au pied de la terrasse, à quelques mètres de là. La confiance placée en I Na, alors âgée de trois ans et demi, est suffisamment grande pour qu'on considère qu'un simple rappel à l'ordre : « Tu ne dois pas partir », suffise à lui imposer l'immobilité. Si elle se déplaçait, le risque que le nourrisson tombe du porte-bébé serait réel.

Dans le cas de Seun comme dans celui d'I Na, les adultes restreignent la manifestation d'une quelconque inquiétude concernant le nourrisson. La remarque de Em Pan est formulée depuis la maison, quant à la sollicitude de la mère ou de sa belle-sœur, elle est dirigée dans les deux cas vers le petit porteur. La question « Tu n'es pas fatigué ? » sous-entend qu'il faut maintenant se dessaisir du nourrisson, mais on incite le jeune aîné à en prendre lui-même l'initiative. Seun ne le fera qu'après avoir accompli une tâche difficile et périlleuse, monter l'échelle de meunier avec son frère sur le dos. Quant à I Na, sa gestuelle montre la difficulté qu'elle éprouve à se délester de son cadet et de son rôle. Elle fait plusieurs tentatives pour quitter la posture qui lui a été imposée, esquissant un

bercement, puis, profitant de la station debout, qu'elle emprunte pour rendre son cadet à sa mère, pour basculer celui-ci un bref instant dans son dos.

Ce qui se joue ici est plus l'établissement d'une relation aîné/cadet que l'élargissement du cercle relationnel que permet le déplacement dans le village. On voit cependant comment la maison de la grand-mère maternelle constitue une extension de celle des parents. Dans ce cas, les deux habitations sont proches, mais séparées par une troisième maison (celle du fils d'un frère d'Aī Loun). Sur l'autre versant de la maison d'I Na se trouvent les maisons d'une sœur mariée de son père et d'un frère de sa grand-mère paternelle, laquelle vit chez le père de l'enfant. I Na est très proche de sa cousine croisée patrilatérale qui habite juste à côté, elle joue plus



Photo VII-14 Mā Nyae (2a8m) joue à porter sa cadette Nang Noy (8m) dans le porte-bébé chaud, aidée par sa mère.

fréquemment avec elle qu'avec les petits-enfants de Aī Loun et Em Pan, c'est cependant dans le champ de coprésence de la maison grand-maternelle qu'elle est préférentiellement installée. À l'occasion de la naissance de son cadet, je remarque d'ailleurs une intensification de la fréquentation de la maison de mon hôte par I Fui et ses enfants.

Se déplacer pour être gardé, pour rendre service, pour jouer

Si un certain type de relation aîné/cadet est favorisé par le portage, celui-ci n'occupe pas une position de premier plan dans les activités des enfants. On voit bien assez couramment des enfants à partir de cinq, six ans porter des cadets déjà en âge de s'asseoir, voire de marcher, mais il n'y a pas là de systématique. En réalité, les grands-parents semblent être des porteurs plus réguliers que les jeunes aînés. Par ailleurs, à partir du moment où les bébés peuvent se déplacer par eux-mêmes, ils sont moins systématiquement portés, et pour des moments plus spécifiques et plus brefs : pour les calmer ou les endormir, pour pouvoir se livrer à une autre activité ou se rendre quelque part. Les jeunes aînés en charge de leurs cadets entrent plutôt, même si on rencontre des

situations de véritable maternage, dans ce deuxième cas de figure. Ils prennent en charge un plus petit qu'eux, un germain, un cousin ou un neveu, mais parviennent à négocier la poursuite de leurs activités et de leurs jeux. Le mode de circulation est alors déterminé par le porteur qui est le plus souvent plus tourné vers la poursuite de ses propres objectifs que vers le maternage du cadet. La présence de celui-ci ne s'impose que quand il se manifeste par des pleurs ou une agitation. Il peut alors être posé à terre, pris dans les bras, impliqué dans le jeu en cours si cela est possible. L'attention du jeune aîné se tourne à ce moment dans tous les cas vers le cadet de manière plus exclusive et il arrive qu'il soit obligé d'abandonner l'activité en cours et de reprendre sa marche, pour distraire le petit ou le ramener vers un adulte. Cependant, les itinéraires empruntés par les jeunes enfants ne se distinguent pas fondamentalement selon qu'ils portent ou non un cadet sur le dos. C'est la raison pour laquelle je ne traite pas séparément de l'un et l'autre cas.



Photos VII- 15 & 16 Petites filles de six ans portant leurs cadets de moins d'un an

Le voisinage et les relations de parenté sont déterminants dans les choix, plus ou moins orientés, que font les enfants concernant leur fréquentation privilégiée de certains lieux. Nous en avons indirectement vu l'expression quand il a été question de l'attitude

« nomade » de Mon Si¹. Par ailleurs, les déplacements des enfants dans le village sont plus ou moins, pilotés par leurs parents. Ils le sont de manière assez évidente quand ils résultent d'une forme d'obligation, et ils le sont plus subtilement quand ils sont liés à des jeux ou à des initiatives personnelles.

En l'absence des parents

La situation des maisonnées mononucléaires, notoirement compliquée en raison de l'absence de grands-parents, considérés comme des gardiens privilégiés des jeunes enfants, implique une mobilité des enfants. Dans quelques maisons, une jeune sœur ou une nièce d'un des conjoints est « fosterée » durant quelques années pour pallier l'absence de parents âgés. Dans d'autres, les enfants sont envoyés passer la journée chez leurs grands-parents pendant que les parents travaillent en dehors du village. Il peut aussi arriver que les enfants restent en fait seuls dans leur maison, sous la responsabilité de l'aîné de la fratrie et sous la surveillance « à distance » de grands-parents qui habitent non loin de là. Dans ce cas, selon leur âge, les enfants se joignent ou non à leurs grands-parents pour les repas.

Porter des messages

Les jeunes enfants se déplacent également dans le village en tant que messagers envoyés par l'un des adultes de leur maisonnée. Le partage de nourriture est l'une des missions les plus courantes dont sont chargés les petits. Les réseaux dessinés par ce partage ne sont pas unilinéaires et ils incluent les alliés. On partage à plusieurs occasions : après une fête quand il reste une grande quantité de nourriture, quand un parent a ramené de la viande achetée à la ville, a fait une belle pêche ou chassé un gros gibier, quand on a préparé une friandise saisonnière type riz bouilli dans des feuilles de bananier (*khao tom*) ou galette de riz soufflée (*khao khop*). On partage le plus avec les maisons avec lesquelles on entretient les relations les plus étroites et celles-ci n'étant pas uniquement déterminées par les liens de parenté. Par ailleurs, des liens d'alliance venant souvent renforcer des liens de consanguinité préexistants, il n'est pas toujours aisé de déterminer ce distinguer entre l'une et l'autre. Cependant, j'ai pu remarquer que les maisons d'origine de brus (*phā tā, mā nāi*) et les maisons de filles mariées entraînent plus systématiquement dans ces relations d'échange que celles des germains réels ou classificatoires des chefs de

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 2.1.4.

maisonnée, par exemple. Cette orientation des relations est cohérente avec l'importance des relations « donneurs/preneurs » de femmes.

On envoie également fréquemment les enfants faire part d'invitations à participer à une fête ou à un repas. Dans ce cas, il est plus pertinent de parler du rôle de cette circulation enfantine dans l'activation et l'apprentissage des réseaux sociaux en général que de ceux de la parenté en particulier. Les personnes conviées ou sollicitées peuvent en effet être, selon les circonstances, n'importe lesquels des villageois.

Les enfants envoyés comme messagers ne sont pas, même s'il en est ainsi le plus souvent, systématiquement choisis pour leur lien avec telle ou telle autre maisonnée. On fera parfois tout simplement appel à ceux d'entre eux qui sont là au moment où on a besoin de leur aide.

Quel que soit le cas, la demande formulée aux jeunes enfants est incitative, mais pas impérative. Un refus de l'enfant n'est jamais sanctionné et ne fait pas l'objet d'une réprimande. L'adulte se charge alors lui-même d'aller porter le message. En ce sens, l'attribution du rôle de messager même en dehors de sa mise en œuvre effective a valeur éducative. Les messages à porter, qu'ils soient verbaux (une invitation) ou matériels (de la nourriture), sont des médiateurs d'apprentissage pour les enfants parce qu'ils situent ces derniers entre des lieux et entre des personnes à travers une tâche à accomplir. On retrouve ce type de médiation dans l'apprentissage du langage : « *Vers deux ans, on apprend aux enfants le nom des objets, on leur dit d'aller chercher ceci ou cela, s'ils se trompent, on leur montre du doigt l'objet* », m'explique ainsi une jeune mère. Il s'agit non seulement ici de vérifier et/ou de corriger la compréhension qu'a l'enfant du nom des choses, mais aussi de lui demander de prendre sa part dans une interaction en rendant un service¹, ce qui est une des manifestations de l'ethos des échanges propre à la société t'ai dam. De ce point de vue, il sera nécessaire d'observer et d'analyser plus finement que je ne l'ai fait la nature des relations (de voisinage, de parenté..) que l'on conforte de la sorte et éventuellement des justifications que l'on donne aux enfants concernant le sens de ces échanges.

¹ Les « Dits de l'entremetteur » (cités *supra*, ce chapitre, §1.1.) reprennent ce thème en liant les apprentissages moteurs de l'enfant de douze mois à sa connaissance du langage de la parenté et des choses en général et à son inclusion dans la vie domestique à travers un certain type de participation.

Des affinités électives

En dehors de ces situations où se déploie une forme, souple, de contrainte, la circulation des jeunes enfants dans le village est tout à fait tolérée à condition que ceux-ci restent à proximité et que l'on sache où ils se trouvent. D'ailleurs, l'information elle aussi circule à travers la succession de maisons qui maillent le territoire villageois, ce qui permet de retracer facilement les itinéraires des uns et des autres. Ainsi mes hôtes savaient-ils toujours où me trouver quand bien même j'ignorais moi-même où je me rendrais. C'étaient là encore les enfants de ma maison d'adoption qui étaient chargés de me quérir.

De manière générale, les enfants investissent surtout les maisons voisines et cousines. On constate que les liens les plus réguliers et les plus soutenus unissent des enfants qui ont vécu sous le même toit, des grands-parents communs constituant très nettement un trait d'union entre eux. Ainsi, si on regarde ce qui se passe chez Aī Loun, on s'aperçoit que Fongkham, Mon Si et Thèt, enfants de Peung et de Theng, ne fréquentent pas les mêmes maisons que Singkham, Nyae et Nang Noy, enfants de Thongtien et de Ouan, bien qu'ils habitent tous les six chez Loun et Pan, leurs grands-parents paternels. Les premiers se rendent fréquemment chez leurs grands-parents maternels, Kamhak et Ngwak, qui vivent deux maisons en amont de la leur. Les seconds fréquentent plutôt, mais moins souvent, en particulier pour les deux cadettes, la maison de leurs propres grands-parents maternels, Sang et Iyo, qui se trouve dans l'autre moitié du village. En revanche, les enfants de ces deux maisons alliées ne viennent guère du côté de chez Loun et Pan. Ces derniers ne jouent pas pour eux le rôle de véritables grands-parents même s'ils entrent dans la catégorie de grands-parents classificatoires, comme c'est le cas vis-à-vis des petits-enfants de Kamhac, fils (par l'alliance) du frère aîné de Loun. Cependant, les liens de Loun et Pan avec les enfants de la maison de Kamhac sont plus étroits que ceux qui les unissent aux enfants de la maison de Sang, bien que Iyo soit une nièce de Loun. La proximité géographique y est peut-être pour quelque chose, mais c'est surtout, me semble-t-il, le fait de pouvoir se réclamer d'une même maison et d'avoir dans les faits partagé un même toit qui est véritablement déterminant.

L'existence et l'entretien de ces liens avec certaines catégories de parents n'empêche pas les enfants de se réunir aussi en fonction d'affinités électives. Celles-ci sont bien sûr favorisées par la corésidence ou le voisinage, mais l'âge et, de façon plus difficilement identifiable, l'entente jouent également un rôle. Des enfants sensiblement de même âge qui se fréquentent facilement (parce qu'ils sont parents et/ou vivent à proximité) et

s'entendent bien sont appelés à devenir des *siao*, une relation en principe pérenne qui transcende la hiérarchie aîné/cadet¹. Malgré une dimension librement consentie dans l'établissement d'une telle relation, les parents (au sens large) de chaque côté interviennent très clairement dans sa cristallisation. Les premiers signes d'une telle préférence sont ainsi aussitôt commentés par l'entourage des enfants concernés. C'est sur la base de ces liens d'égaux à égaux engageant des personnes de même sexe, qui peuvent s'être noués dès l'enfance ou ne se former que plus tard, que s'établissent ces solidarités qui se manifestent lors de certains événements de la vie (mariage, enterrement d'un enfant, construction d'une maison...) ou sur une base plus quotidienne (parties de cueillette ou de pêche, par exemple). Les enfants qu'on identifie comme étant nés à une même période, comme des *siao* de fait, sinon toujours d'élection, sont pensés ensemble par les villageois. On les renvoie les uns aux autres pour déterminer leur âge, par exemple, ou pour évoquer le souvenir de leur présence, comme dans ces récits, cités plus haut, de morts prématurées d'une fille ou d'un petit-fils²). Cette solidarité quasi organique entre des enfants de même âge se donne à voir à travers la poursuite d'activités communes et le partage de mêmes espaces.

La vie des jeunes enfants est essentiellement villageoise. Ce n'est qu'alors qu'ils sortent de la période étudiée de façon privilégiée ici qu'ils commencent à explorer sur une base régulière les espaces extravillageois, en particulier la forêt et les champs. Nous verrons cependant (chapitre onze) que même petits, aux alentours de deux ans et demi, trois ans, les enfants sont parfois emmenés aux rizières et même aussi loin que les essarts, qui peuvent être situés à plus d'une heure de marche. Il se passe dans ces lieux autre chose (un apprentissage des savoir-faire, mais aussi de la relation au travail) qu'une exploration des liens de parenté et des liens sociaux, même si une longue marche jusqu'aux essarts amène à passer le long des champs d'autres villageois et donne l'occasion d'exposer aux enfants une autre spatialisation des maisonnées que celle qu'ils observent à travers la disposition des habitations dans le village. Par ailleurs, il est également vrai que les cultivateurs de champs contigus mettent en place des solidarités annexes au travail lui-même, comme la surveillance des petits décrite par Em Pan³. C'est cependant dans l'enceinte du village que l'enfant apprend tout d'abord à se situer et à

¹ Voir *supra*, chapitre cinq, § 3.2.3., p.240.

² Voir *supra*, chapitre un, § 3.1.2., p. 95 et § 3.1.3., p. 103.

³ Voir *supra*, chapitre cinq, § 2.2.

interagir avec un environnement qui est à la fois étendu, varié et familier, fondé sur des relations de proximité. Le village se parcourt à pied en quelques minutes, l'habitat est dense, la population assez peu nombreuse (moins de 500 villageois en 2007) et les personnes peuvent presque toutes se rattacher les unes aux autres par un lien de parenté plus ou moins proche, plus ou moins étroit. Dès lors, la séparation du privé et du public, du familial et du collectif est physiquement peu marquée. De chez soi, on voit et on entend ce qui se passe chez ses voisins, pour se rendre quelque part, on traverse des espaces non pas privés, mais associés à des maisons particulières. Les activités qui se déroulent sous les pilotis ou sur la terrasse *chān* revêtent nécessairement une dimension partageable, sinon toujours partagée. Il n'y a guère qu'en s'enfonçant dans le sein de l'habitation qu'on se soustrait aux regards et qu'on s'isole du reste du village. En ce qui concerne les enfants, je l'ai signalé à plusieurs reprises au cours de ce chapitre, les frontières que tracent les usages sociaux entre les différents types d'espaces valent peu. Si l'intérieur comme l'extérieur des maisons leur sont également accessibles, s'ils peuvent poser pied où leurs parents sont tenus de rester éloignés, ils sont néanmoins orientés dans leurs modes de circulation et d'investissement des espaces villageois. Il existe en particulier un lien très fort entre la maison paternelle ou grand-paternelle et la maison des grands-parents maternels. Un axe se forme entre les deux habitations qui est le plus fréquemment parcouru, au point parfois de réduire, quand elle existe, la distance physique par une forme de coprésence qui va dans certains cas jusqu'à la corésidence.

Les relations qui sont cernées par ces itinéraires des enfants dans le village sont variées malgré l'intrication des liens qui unissent entre eux les villageois, parce que la parenté ne saurait tout unir. La mesure ne se fait pas toujours à l'aune d'une proximité établie par la filiation, par l'appartenance à une même patrilignée ou par une alliance récente. Les conflits entre personnes éloignent des maisons proches, de longues années de voisinage rapprochent des maisons plus éloignées, et on ne peut pas toujours faire coïncider proximité relationnelle et proximité géographique. Les enfants, quant à eux, s'ils sont en partie contraints par leur inscription dans des réseaux qui impliquent toute la maisonnée et/ou plus particulièrement certains de ses membres (le réseau maternel notamment), développent aussi une sociabilité qui leur est propre. Il existe un univers des relations entre enfants auquel les adultes ne s'intéressent que marginalement. Ainsi, malgré la proximité spatiale et relationnelle des villageois, demeurent des zones de connaissance uniquement couvertes par les enfants. On s'aperçoit par exemple que des adultes d'une maisonnée sont incapables et de nommer et de donner un âge aux enfants

d'une maison voisine si ceux-ci « ne sont pas des nôtres » (*bq mēn luk hao*). Leurs enfants, en revanche, ont d'autres motifs et d'autres voies pour reconnaître leurs pairs que ceux conférés par l'appartenance à un même groupe de parenté.

CONCLUSION

La question de la place de l'enfant dans un espace indissociablement physique et social¹ a été posée tout au long de ce deuxième volet. On pourrait formuler les choses un peu différemment en reprenant l'idée de participation chère à Lave et Wenger², mais je préfère parler de présence puis qualifier celle-ci diversement. L'enfant, en effet, est déjà présent comme horizon dans le mariage d'un homme et d'une femme (et il serait pourtant bien difficile de parler de participation). Le rituel du mariage et les échanges de paroles et de biens qui y président visent la fécondité du couple. Celle-ci ne se définit pas seulement comme l'aptitude à concevoir, mais aussi comme celle à maintenir en vie, à mener à l'âge adulte, ce que traduit la notion de *liang*. Venir au monde, c'est déjà s'inscrire dans un temps relationnel cyclique où on n'est celui qui est élevé que pour devenir finalement celui qui prend soin et celui qui rend un culte. Cette réversibilité du *liang* fonde les relations entre parents et enfants et appelle une visée éthique, la constitution d'une qualité, qui est avant tout relationnelle : l'aptitude à vivre ensemble, à partager, à prendre soin. Les manières dont les enfants entrent dans ces capacités sont multiples. L'enfant est quelqu'un dans sa maisonnée parce qu'il est un parmi d'autres, comme le montrent la circulation des bijoux dans les fratries, la dation d'un nom qui « rime » avec celui de ses collatéraux, les divers procédés d'adoption qui s'appuient sur l'idée que l'enfant déjà là entraîne la naissance d'un cadet, les jeux de positionnement autour du sevrage et du glissement de la position de dernier-né à celle d'aîné. Dans ces relations entre frères et sœurs, réels ou classificatoires, prédomine dès la tendre enfance un axe hiérarchisé aîné/cadet. Mais, contrairement à ce qui se passe par la suite, l'avantage est au cadet, sujet de la convergence des attentions de ses parents (au sens large) adultes et de ses aînés plus ou moins jeunes. Le statut du très jeune enfant exige à la fois ces soins rapprochés et une

¹ Voir Toren (2001).

² Voir, *supra*, introduction, pp. 52-55.

immense indulgence, alors que, pour les enfants qui le précèdent, la relation au cadet est une condition de l'accession au statut d'aîné et à l'apprentissage de l'éthique, c'est-à-dire du système de normes, de valeurs, de codes relationnels, qui le fondent. Le nourrisson a donc une forme de présence posée avant tout par sa labilité. Il est là, mais il faut le retenir, le nouer au tissu social. On ne peut poser un terme précis à cette période critique, citer un âge ou un rite qui en marquent la sortie. C'est progressivement et en fonction d'une constitution qui lui est propre que l'enfant, comme ses principes vitaux, d'ailleurs, perd en tendreté et en ignorance et croît en solidité et en socialité. Nous avons vu que les rites funéraires destinés aux enfants, de même que l'abandon du port des bijoux, suggéraient le passage d'étapes ; le développement d'aptitudes motrices et linguistiques, le départ de l'esprit qui fait pleurer remplacé par celui qui sait chanter impriment aussi une certaine scansion au déroulement de l'enfance. Les temps de l'enfance sont également marqués par la manière de les dire, d'où ressort un contraste entre la première année qui se compte en mois, avec une précision qui inclut parfois jusqu'au jour près, et les années suivantes, où l'on distingue d'abord une période, celle des *khwap*, unité de mesure pour les années jusqu'à cinq ans, de la suivante qui court jusqu'à la mort et pour laquelle l'âge est dénombré en *pī*¹. Dès le passage à ce décompte en années, cependant, la mesure perd en précision numérique. Les hommes comme les femmes, parents ou grands-parents, ont recours à un cahier qui tient lieu de registre des naissances pour indiquer l'âge officiel d'un enfant. Mais c'est désormais par la comparaison qu'on situe réellement les enfants. La taille manifeste l'âge ; on peut l'indiquer par un geste de la main assorti d'un « comme ça », en montrant un autre enfant, ou encore en évoquant des objets, comme les paniers, qui servent de toise imaginaire. Les « Dits de l'entremetteur » rendent bien compte de ce procédé analogique par lequel les personnes sont apparentées à des objets qui, par ailleurs, jouent un rôle dans leur devenir :

**Grand comme le *bung*² il [le garçon] peut porter le *bung*
Haut comme le *sā*³, il peut porter le *sā*
Immense comme une maison, il peut faire une maison**

La référence à une taille conçue comme manifestation d'une croissance qui dépasse celle du corps et la comparaison avec d'autres enfants impliquent une vision de l'âge qui

¹ Voir *supra*, introduction, p. 32.

² « Panier rigide semi-sphérique à cul rétréci (not. Pour transporter le grain) » (Reinhorn, 2001, p. 1280).

³ Panier en vannerie, terme plus générique que le précédent.

n'est pas essentiellement temporelle, mais qui renvoie à des aptitudes : s'asseoir, marcher, manger seul, tresser un panier ou construire une maison. Em Pan, à qui je demande l'âge d'une petite fille qui joue souvent avec Mon Si, me répond qu'elle « *ne sai[t] pas, mais [que] quand Fongkham [le frère aîné de Mon Si] est né, elle faisait déjà 'oua oua oua' comme Nang Noy* ». Une triple référence permet de situer la fillette : la naissance d'un enfant de la maisonnée, une aptitude d'ordre linguistique, celle-ci étant associée à une période de la vie que traverse actuellement Nang Noy, une autre petite-fille de la locutrice.

En même temps que ces façons de dire qui situent les jeunes enfants en fonction de savoirs pratiques et moteurs et, donc, distinguent différents moments de la petite enfance, un autre discours en souligne l'unité. L'enfant de moins de cinq ans est celui que les expressions « il ne connaît pas le sens des choses et le langage des gens (*bq̄ hū k'wām, bq̄ hū k'wām k'on*) » désignent le plus fréquemment et le plus unanimement. Des nuances seront ensuite faites quand il s'agira, par exemple, de distinguer des attitudes ou des caractères parmi les enfants ; mais l'affirmation de principe demeure. J'ai lié ces expressions à deux termes, la raison et l'intentionnalité. Le premier terme a une résonance familière dans le sens commun en Occident puisqu'on y distingue pour la période de l'enfance un avant et un après l'« âge de raison » (qui, en France, correspond à sept ans). La raison est également une dimension de la cognition humaine discutée aussi bien par la philosophie que par les psychologies du développement et cognitive, caractéristique qu'elle partage avec le second concept d'intentionnalité. Ce qui est commun à ces différents contextes (occidental, scientifique, t'ai dam) est une spéculation sur la nature et les capacités de l'enfant. Le lien que les T'ai Dam font entre la raison et le langage est à la fois évident et complexe, parce que le langage, qui se dit *k'wām*, n'est pas considéré dans une dimension purement formelle. Il est toujours incarné par des personnes et lié à des savoirs dont il est le vecteur mais qui ne lui sont pas réductibles. Quant à l'intentionnalité, elle a une double localisation : dans le cœur, donc au sein de la personne, et dans les principes vitaux, donc dans une zone par essence mouvante. Nous verrons que ce qui a trait au cœur est le propre d'un individu, c'est ce qui fait de lui ce qu'il est. Les principes vitaux, en revanche, ont une existence et une volonté autonomes qui restent distinctes de la personne, même si, au fil du temps, une adéquation plus grande et une ressemblance plus étroite se font entre les unes et l'autre. L'intentionnalité autonome des principes vitaux constitue une menace pour la santé des personnes, et cela est plus particulièrement vrai des jeunes enfants. L'évitement de la contrainte et de la

contrariété, qui peuvent causer la fuite des principes vitaux, en vient ainsi à constituer un principe d'éducation. La fluidité de la circulation des enfants dans des espaces par ailleurs marqués socialement est un aspect de cette absence de contrainte et une des caractéristiques du mode de présence particulier à l'âge d'avant la raison. En dehors des relations au sein de la fratrie (élargie aux frères et sœurs classificatoires que sont les cousins dans toutes les configurations), les enfants ne se voient pas assigner une place propre qui serait, comme celle des personnes pubères, fonction du genre et de l'âge. Cette indétermination d'un point de vue social est finalement le propre de leur place et de leur nature.

NATACHA COLLOMB

Université paris 10 - Nanterre

Formation doctorale : ethnologie et sociologie comparative

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)



Volume III

Thèse d'ethnologie

Sous la direction de Bernard Formoso

Membres du jury :

Maurice Bloch, Alain Epelboin, Suzanne Lallemand, Richard Pottier

MAI 2008

JOUER À APPRENDRE

Spécificités des apprentissages de la petite enfance et de leur rôle dans la
fabrication et la maturation des personnes chez les T'ai Dam
(Ban Nakham, Nord-Laos)

VOLUME III

ANNEXES

TROISIÈME VOLET

INCORPORATIONS

Ce troisième et dernier volet s'attachera à montrer à quel point la maturation des enfants, en particulier du point de vue de leur identité sexuée, est, littéralement, un processus d'incorporation. Le corps apparaît en effet à la fois comme sujet des transformations qui finiront par faire de l'enfant, qu'une certaine indétermination caractérise, un être définitivement sexué et sexuellement actif, et comme médiateur de ces transformations. Mettre le corps au centre de mon propos ne doit cependant pas être compris comme une réitération d'une dualité corps/esprit, c'est bien encore, ainsi que je l'ai souligné à plusieurs reprises, d'une personne incarnée dont il sera ici question. Même la distinction entre intériorité et physicalité, élaborée par Philippe Descola (2005, pp. 168-169) pour rendre compte d'une conception duelle de la personne qui serait, sous des formes variées, présente partout dans le monde, doit être maniée avec caution. Pour les T'ai Dam, les contours de la personne (une des dimensions de sa physicalité) sont éclatés entre des enveloppes, de factures multiples et multisituées, qui non seulement abritent des principes vitaux (détenteurs d'une certaine forme d'intentionnalité, de subjectivité, d'émotivité, de réflexivité, de la capacité à rêver...), mais encore leur confèrent leur forme. Entités morales, intangibles et invisibles (pour reprendre les termes de Descola 2005, p. 170), les principes vitaux (*khwan*) sont ainsi pensés comme disposant eux-mêmes d'une certaine forme de physicalité. Ils ont d'ailleurs besoin d'être nourris, bercés, portés, etc. En outre, nous verrons que le cœur, entité physique, matérielle, et conçue comme telle, constitue aussi un centre de l'intentionnalité, de la réflexivité, de la subjectivité et des affects qui définit finalement, plus que les *khwan*, l'identité intrinsèque des personnes en tant que sujets, tout au moins jusqu'à la mort. Car, alors que la matérialité tangible de la personne se dissout (par la crémation ou la putréfaction), ses principes vitaux demeurent, ayant au fil des ans finit par atteindre un haut degré d'adéquation avec leur hôte dont elles portent désormais le nom personnel et dont elles occupent la place dans le réseau de parenté en qualité d'ancêtres¹.

L'incarnation ou la corpérité (*embodiment*) dans la diversité de leurs formes, plus que le corps conçu comme un habitacle du sujet et/ou de la personne, sera finalement abordée en tant qu'axe à partir duquel s'articulent les questions de la cognition, entendue au sens

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 3.2.

large de faculté de connaître non dissociée de celle de la sensation, de la perception et de l'émotion (chapitre huit), du rapport aux autres et au monde à travers les notions de souillure et de hiérarchie (chapitre neuf), de la sexuation (chapitres dix et onze). Je parle alors d'incorporation parce que ce terme décrit, avec plus de justesse, de fidélité et de précision qu'« apprentissage », le processus par lequel ces dimensions de l'identité sont à la fois faites corps et faites avec le corps.

Dans cette perspective, on peut utilement convoquer les notions d'« image du corps » et de « schéma corporel » sur lesquelles neurologues et psychologues se sont penchés depuis le début du vingtième siècle (voir notamment Head & Holmes, 1911 ; Schilder, 1999 [1950]). Bien que les deux expressions aient depuis fait l'objet d'un usage aussi bien inflationniste que flou (voir par exemple ce qu'en dit Parlebas 1999, p. 318), leur significations respectives, que tendent à valider les travaux récents en neurologie (voir Paillard 1999), avaient été fixées dès l'article séminal d'Head et Holmes. Selon ces auteurs, l'« image du corps (*body image*) » « qu'elle soit visuelle, tactile ou motrice [reflète] le contenu de ces informations relatives au corps dans l'expérience » (traduction de Paillard 1973, p. 245), alors que le « schéma corporel » est un « standard auquel sont rapportés les changements de posture, avant qu'ils n'entrent dans le champ de la conscience » (traduction de Honoré et al., 2001). Le premier concept renvoie donc, pour reprendre la formulation de Schilder (1999 [1950], p. 11), à l'« image de notre corps que nous formons dans notre esprit, c'est-à-dire la manière dont notre corps nous apparaît à nous même » (ma traduction). Cette image du corps est dotée, selon ce même auteur, d'un contenu à la fois physiologique, libidinal et social. Le schéma corporel, en revanche, renvoie à un contenu plus exclusivement neurologique et physiologique et est surtout utile pour penser les ressorts inconscients du mouvement et de l'action ; c'est cette acception qui a récemment fait l'objet d'une reformulation par certains chercheurs dans les termes de « modèle interne » (voir Petit 2003 et Petit & Berthoz 2006 pour une critique de ce concept). Image du corps et schéma corporel (ou modèle interne) semblent partager une dimension apprise, qui est celle qui nous intéresse ici : « Ils peuvent aussi être constitués par l'activité, le jeu, l'expérience, l'apprentissage pendant l'ontogenèse ou même, plus tard, l'apprentissage d'un métier » (Petit & Berthoz 2006, p. 186). Tous deux servent par ailleurs aux personnes à agir en relation aux autres, aux objets et à l'espace .

Reprise : Indétermination des identités sexuée et sexuelle

Extraits du récit de l'accouchement de Hyiam

J'entrevois dans la pièce à côté la belle-mère de Hyiam, Mā Oy, qui tient une chemise nouée appartenant à la parturiente et murmure, m'explique-t-on, aux phī khwan de bien vouloir assurer à sa bru une naissance facile. Elle les interroge aussi sur l'heure de naissance de l'enfant et sur son sexe. La chemise devient lourde et remue quand les réponses aux questions de la devineresse sont positives (supra, p. 131).

(...)

(...) le grand-père paternel du nouveau-né, Fep, est allé chercher la marmite à riz (nūng khao) qu'il a déposée à la tête de l'enfant. Son épouse lui signale qu'il s'est trompé, que c'est pour la naissance d'une fille, et pas d'un garçon, qu'on prend cet objet. Elle se lève et va chercher un épervier. Am, le grand-père maternel de l'enfant s'en saisit et le frappe au sol, tout près de son petit-fils, en lui disant : « Ne sois pas paresseux (chān) ! Grandis et va pêcher des poissons ! » (supra, p. 151).

(...)

Quelques visiteurs se succèdent, apportant chacun un peu de paddy. Ce don participe de l'entraide villageoise, obligatoire à cette occasion de même que lors des funérailles. En entrant, ils ne manquent pas de demander, comme il est écrit dans les « Dits de l'entremetteur » : « L'enfant est tombé le visage face au sol ou vers le haut ? » (supra, p. 152).

La curiosité des Tai Dam pour le sexe de l'enfant à naître se manifeste, comme en beaucoup d'autres lieux, y compris le nôtre, par une attention portée à l'émergence spontanée ou suscitée de signes et/ou de présages. Un ventre long (*hī*) héberge une fille, un ventre large (*nyao*), un garçon. Si une femme franchit les perrons pied droit d'abord, elle attend un garçon, pied gauche en premier, une fille. Un garçon est plus agité qu'une fille et remue plus dans le ventre, un accouchement long et douloureux laisse présager la naissance d'un garçon. On peut également interroger, au cours de l'accouchement, la chemise de la mère pour connaître le sexe de l'enfant en train de naître.

Une fois l'enfant né, la question rituelle posée par tous les visiteurs et que l'on retrouve dans les « Dits de l'entremetteur » : « Il est tombé face vers le sol ou face vers le haut ? » renvoie d'un même coup à l'identité sexuée (le fait d'être un garçon ou une fille) et à l'identité sexuelle (la manière de se positionner dans la relation sexuelle). La métaphore est en effet ancrée dans la pratique conforme de l'acte sexuel, femme en dessous face vers le haut, homme au-dessus. Cette position, la seule acceptable (je n'ai pas vérifié si elle était la seule pratiquée et je ne puis attester que l'expression, d'une intensité variable, d'une répugnance pour toute autre position), renvoie explicitement aux positions sociales et statutaires respectives de l'homme et de la femme. L'idéologie veut que la femme soit soumise à l'autorité masculine, et cet idéal de soumission est exprimé à la fois dans les termes d'une condition et d'une pratique corporelles : la femme est petite

(*tam*, « basse »), l'homme est grand (*sung*, « haut »), les femmes doivent se baisser en passant devant les hommes, les femmes sont sous les hommes dans l'acte sexuel ; et dans ceux d'une position généalogique : l'épouse est la cadette (*nq̄ng*) de son mari.

L'identité sexuée du nouveau-né est aussi proférée par le rituel consistant à déposer, souvent à grand renfort de bruit, à la tête du nourrisson des outils et des attributs renvoyant à des activités féminines ou masculines. Il y a un effet déclaratif dans ce geste : « voilà une fille ! voilà un garçon ! », mais aussi une visée pédagogique (et j'utilise ce terme volontairement) et performative. Les objets sont censés communiquer une aptitude à apprendre, ou plutôt même, nous le verrons, une aptitude à savoir. Voilà tout ce en quoi, dans les heures suivant immédiatement l'accouchement, se manifeste une volonté de déclarer le sexe de l'enfant et de l'engager en tant que personne sexuée dans une histoire. Autant que l'observation puisse le montrer, et si l'on s'en tient à ce que les T'ai Dam en disent, le nouveau-né n'est ni vêtu, ni tenu, ni baigné, ni allaité différemment en fonction de son sexe. Dans le cas, peu fréquent, où il reçoit un nom dès la naissance ou rapidement après, celui-ci a le plus souvent une connotation neutre et il est en tout état de cause peu prononcé. On s'adresse à l'enfant et on parle de l'enfant en employant le terme *æ nqi*, *æ* renvoyant au son caractérisant le babil, et *nqi* signifiant « petit ».

Nous verrons que cette oscillation entre d'un côté une affirmation de et un travail sur la sexualité (qui se déploient dans l'expérience vécue de l'enfant et non seulement sur le corps-objet de l'enfant) et de l'autre une minimisation (dans le discours et dans la pratique) de la portée de cette sexualité, est caractéristique de la période de la petite enfance. Le mythe t'ai dam d'attribution du sexe par les divinités célestes féminines, *mæ bao mæ nang*, pose cette indétermination des identités sexuée et sexuelle qui ne se réalisent finalement que dans l'expérience vécue et ne semblent pas devoir être fixées à jamais.

Ce discours mythique émerge de la constatation d'une ambiguïté. Ce n'est pas une histoire que l'on raconte, mais un commentaire sur un état de choses qui renvoie à un mythe de la création dont peu de gens ont une connaissance intégrale et qu'encore moins de gens pourraient reconstituer sous la forme d'un récit ordonné. Mais c'est un savoir partagé dont chacun détient des bribes, un discours public au sens où l'entend de Munck (1999). Cette qualité contextuelle et partielle du savoir mythique pose les conditions de son apprentissage aussi bien par les T'ai Dam eux-mêmes que par l'ethnographe, ce dernier étant cependant à la fois moins susceptible que ses hôtes de faire l'expérience de cette émergence et de la transformer par l'apprentissage en une instanciation d'un savoir partagé.

Bien que j’aie à maintes reprises, et dès mon arrivée à Nākhām, interrogé villageois et villageoises, spécialistes religieux, notables, individus n’ayant aucune de ces qualités ou de ces savoirs spécifiques, sur la question des « histoires que l’on raconte sur l’origine des êtres humains », j’ai mis près d’un an à en entendre un peu plus que le succinct « ce sont les mères matrices et les mères demoiselles qui donnent le sexe ». C’est au cours d’une visite que me rendait mon hôte en ville, où je résidais alors, que ce discours stéréotypé et sommaire à trouvé à s’enrichir. Aī Loun avait croisé au marché un « ami de même âge » (*siao*), Kamhac. Celui-ci était un T’ai Dam vivant dans un village du district de Xay, à quelques kilomètres seulement du centre d’Oudomxay. Suite à cette rencontre impromptue, il avait invité Loun à venir, en notre compagnie (je vivais avec mon compagnon), lui rendre visite. Cet homme avait un fils âgé de cinq ans dont je remarquai qu’il portait des vêtements de fille. Je chuchotai mon étonnement à Loun, qui le relaya auprès de nos hôtes. Ceux-ci m’expliquèrent sans aucun embarras que depuis qu’il était tout petit leur fils ne voulait porter que des vêtements de fille et qu’ils se pliaient à ses désirs en lui achetant des vêtements selon son goût. Bien qu’avertie par des mois de terrain de l’ambiguïté concernant la reconnaissance sociale de la sexuation des enfants, je restai étonnée par cette libéralité. Je connaissais bien à Nākhām une petite fille de deux ans et demi, Māe Nyae, qui n’aimait pas porter des vêtements de petite fille, et en particulier la jupe tubulaire t’ai (*sīn*). Son refus était relevé par ses proches qui, eux aussi, se montraient conciliants. Cependant, à son âge, les enfants portent encore tous, au moins une partie du temps, des habits mixtes, joggings ou shorts manufacturés en Chine et achetés au marché. Ce n’est pas uniquement parce que l’indulgence parentale vis-à-vis des choix vestimentaires de Māe Nyae ne m’apparaissait ni plus ni moins qu’une expression particulière d’une attitude plus générale envers les enfants, que je n’en fut pas vraiment surprise. Dans la France du XXI^e siècle, les vêtements mixtes sont des vêtements de garçons, les clichés photographiques de petits garçons vêtus de robes, les cheveux longs retenus par une barrette, font désormais partie de l’iconographie du passé. Mais c’est surtout ma propre réaction – étonnement et gêne légère – face à ce petit garçon habillé en fille qui aiguïsa un intérêt jusqu’alors assez passif.

Le lendemain de la visite à Kamhac, je relançai donc Aī Loun sur le sujet et voici ce qu’il me raconta :

« Il y a des enfants qui veulent être des filles alors que ce sont des garçons, et des filles qui veulent être des garçons. On dit qu’ils se sont perdus, trompés de chemin (long tāng). Ils ont perdu la route en venant du royaume céleste (Muang Fā). Mère qui moule et Mère Demoiselle (māe bao māe nang) ont fait les moules et les enfants n’ont pas encore de sexe, elles les envoient

naître chez leur mère en disant « sois une fille ! », « sois un garçon ! ». Il y a une route pour chacun des sexes. L'enfant peut se tromper de route et au lieu de naître, par exemple, un garçon, il naît une fille, mais il continue à vouloir être un garçon. À Namo, il y a une femme qui est née avec un corps d'homme. Elle a très peu de poitrine, sa vulve ne sert qu'à uriner, elle n'a pas de règles, son corps est comme celui d'un homme. À Namtha, je connais une femme t'ai dam qui agit comme un garçon depuis toujours, elle a coupé ses cheveux, elle a peu de poitrine, elle fume le bang et a des activités d'homme. À Thonghom, une femme a eu deux enfants. Un est un garçon et veut être une fille, l'autre est une fille et veut être un garçon. Le garçon s'est fait faire une piqure en Chine pour devenir une femme, il a mis une vulve en plastique. Son pénis est tout petit. Il avait construit une maison à Namo et des hommes venaient de temps en temps dormir avec lui. Ce n'est pas bien de faire ça. Il a été chassé. Il est venu à Oudomxay où il se prostituait. Il a été mis en prison une fois. Maintenant, il est près de Sayabouri, peut être même en Thaïlande. Il a changé de nom. »

Le mythe pose une certaine forme d'essentialité d'une identité sexuée qui n'est pas physiquement réalisée mais bien plutôt conférée par la parole des divinités démiurges (dans d'autres versions, les divinités sont dites « donner » ou « mettre » le sexe, sans qu'on sache si leur technique est verbale, comme dans la version de Loun, ou artisanale, comme dans le moulage et la forge des corps). C'est cette identité qui est vraie en dépit parfois des apparences qui sont, elles, le résultat non pas d'un donné, mais d'une histoire, d'un parcours : le chemin erroné pris par l'enfant, qui semble dès sa conception être doté d'une capacité autonome d'action, pour venir sur terre dans le ventre de sa mère. Une prééminence dans l'ordre de la vérité est donnée à la manière dont chacun se sent dans un sexe ou dans un autre en vertu d'une identité posée au moment de la conception divine, et non pas à une évidence empirique et physiologique. L'organe sexuel, dont la forme est le fruit d'une erreur de parcours, n'est pas ici ce à partir de quoi se déterminent la sexuation et le genre. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le moule qui donne leurs forme aux personnes apparaît comme asexué : c'est à un être initialement sans sexe que les divinités « attribuent », « donnent » ou « mettent » un sexe avant de les envoyer sur terre.

Il n'y a ni jugement moral ni sentiment d'absurdité dans la constatation et dans l'acceptation que l'on puisse se vivre comme étant d'un autre sexe que celui dont notre corps prend l'apparence. S'il est commode et heuristique de distinguer entre le sexe et le genre, entre la sexuation et la sexualité, leur rapport dialectique n'est pas épuisé, contrairement à ce que suggère Astuti :

Mon argument est que pour comprendre ce que les Vezo veulent dire quand ils annoncent « C'est un garçon ! », « C'est une fille ! », nous devons réhabiliter, en dépit des incitations récentes et insistantes à s'en débarrasser, la vieille dichotomie entre le « sexe » et le « genre », originellement utilisée en anthropologie pour distinguer entre ce qui est « biologiquement inéchangeable », pour reprendre une formulation de Butler (1990, p. 6) et ce qui est culturellement construit (1998, p. 30 ; ma traduction).

par l'attribution des uns (genre, sexualité) à la culture et des autres (sexuation, sexe) à la nature.

Être un homme ou une femme est une expérience subjective – un homme peut se sentir une femme – qui reçoit une caution mythique. Cette expérience reçoit encore une autre forme de caution par les subtilités de son incarnation (entendue au sens propre d'inscription dans la chair) : cet homme qui se sent femme a un tout petit pénis, cette femme qui se sent homme a un corps plat, sa vulve ne sert qu'à uriner. L'identité sexuée : avoir un sexe d'homme ou de femme, le genre : être une personne sociale femme ou une personne sociale homme, l'identité sexuelle : avoir une sexualité d'homme ou de femme, sont construits et affirmés à travers l'actualisation dans des actes concrets et visibles d'un vécu intime : couper ses cheveux, fumer comme un homme, se vêtir comme un homme ou comme une femme, avoir des activités spécifiquement masculines ou spécifiquement féminines, se faire mettre une vulve en plastique.

Mais de la même manière que l'attribution initiale d'un sexe peut finalement ne pas s'inscrire ou s'inscrire imparfaitement dans la chair, selon qu'on a pris le bon ou le mauvais chemin, l'histoire de chacun quant à sa sexuation et à sa sexualité reste longtemps indéterminée. L'attitude du petit garçon de Kamhac est interprétée comme l'expression d'un ressenti et justifiée par une lecture rétrospective et mythique de la création. Cependant, elle ne scelle pas un destin. Rien de ce qui a trait au sexe n'est encore perçu comme définitivement fixé chez l'enfant de cet âge que les affaires inhérentes à la sexualité, au sexe et au genre affectent peu. Les T'ai Dam expriment cette immunité du jeune enfant vis-à-vis de ces questions qui, à l'âge adulte, deviennent particulièrement sensibles, en faisant remarquer que, dans le corps des petits, « il ne se passe encore rien » (*bq̄ mī banhā sang*, « il n'y a aucun problème »). Ce n'est qu'avec la puberté, que les T'ai Dam désignent par l'expression « connaître la honte » (*hū nā āi*, « connaître face timide/honteuse), que les différences entre hommes et femmes sont affectées d'un sens dont l'effet est désormais contraignant. Nous verrons ainsi que les enfants exhibent leurs organes génitaux et se les touchent y compris mutuellement, qu'ils circulent en toute liberté entre les espaces féminins et masculins, qu'ils n'encourent pas de danger à être exposés à la souillure que véhicule tout ce qui a trait au sexe. Cette ambivalence et cette indétermination font partie du quotidien de la vie des enfants, en ce

sens, elles ne relèvent pas de la pétition de principe. Cependant, elles sont elles-mêmes ambivalentes car, comme je l'ai rapidement noté plus haut, d'autres pratiques tout aussi quotidiennes – certains marquages corporels, des jeux sexués – viennent relever et travailler la différence des sexes. D'autre part, si la possibilité qu'un enfant se soit « trompé de route » existe, ce n'est pas une question que les gens se posent au sujet de chaque enfant, mais une interprétation qui vient donner sens à un comportement particulier. Par ailleurs, les enfants qui manifestent des préférences pour les activités ou les attributs de l'autre sexe ne sont pas exceptionnels, mais les adultes qui se vivent dans l'autre sexe le sont beaucoup plus.

D'un autre côté, l'absence d'absolu en matière d'identité sexuée et sexuelle se manifeste aussi de manière plus subtile, moins immédiatement perceptible, avec des conséquences moins définitives. Que dire par exemple de cette femme déjà plus si jeune (23 ans) qui ne prenait pas d'époux et dont certains villageois suggéraient que ses principes vitaux (*khwan*) ne voulaient pas élever (*liang*) les enfants ? Quel statut donner à une interprétation de la difficulté à mettre au monde des enfants vivants (succession de fausses couches, d'enfants mort-nés) dans les termes d'une répugnance des principes vitaux de la mère à élever (*liang*) et à mater (*khua*) des enfants, répugnance qui est d'ordinaire plutôt notée au sujet des principes vitaux d'hommes ? Comment interpréter les paroles récurrentes des femmes sous contraceptif injectable qui n'avaient plus de menstrues, selon lesquelles elles étaient désormais « comme des hommes » ? Elles auraient aussi bien pu dire qu'elles étaient comme des vieilles femmes...

L'ensemble de ce troisième et dernier volet questionnera, à partir de l'identité éminemment ambiguë des enfants, les différents niveaux (normatif, intersubjectif, individuel) de construction de la sexualité et du genre par les discours, par les pratiques, et par l'expérience qui en est faite.

Chapitre huit

UN CORPS ET UN CŒUR À APPRENDRE

Dans le premier chapitre de ce troisième volet comme dans les suivants, je jouerai sur l'articulation du corps comme tout et du corps dans ses parties, du corps intégré et du corps morcelé, à partir de la manière dont on le raconte et dont il est vécu. Parler de vécu, c'est déjà abandonner l'idée que le corps puisse être une donnée stable et transparente de l'expérience. Dans les années 1930 le chirurgien français René Leriche avait défini la santé comme « la vie dans le silence des organes ». Quelle que soit sa justesse « scientifique », cette belle définition donne à penser sur les raisons pour lesquelles l'anthropologie de la maladie a si bien contribué à bousculer et à renouveler l'anthropologie du corps¹. Avec ces moments où le corps et ses organes ne se laissent plus oublier parce qu'ils font mal ou parce qu'ils dysfonctionnent existait une porte d'entrée privilégiée sur les sensations, sur le corps vécu. À partir de là on pouvait réfléchir autrement sur l'articulation entre l'expérience sensible première et les interprétations qui viennent lui donner un sens public. C'est notamment ce qu'a fait Csordas (1994b) à partir de son ethnographie de la possession (modification de la conscience) dans les communautés évangéliques.

Ce n'est cependant pas à partir d'un travail sur ces moments critiques et finalement limites que je tenterai de rendre compte de la subjectivité de la corporéité, mais en réfléchissant sur les questions de l'ontogenèse et de la connaissance. Les variables qui seront au cœur d'une approche du corps comme phénomène en constante transformation seront l'âge et le genre dont nous verrons qu'ils sont à la fois déterminants pour et déterminés par l'accès au savoir. J'entends ici « savoir » dans un sens très large incluant les « savoirs sur » comme les « savoir que » et les savoir-faire. Le sens et les contenus de cette notion pour les T'ai Dam seront explorés plus bas.

Des données de la perception, de l'émotion, de la raison, nous le verrons, émergent des relations que la personne incarnée fonde avec son environnement. En ce sens l'ethnographie t'ai dam invite au même type d'approche phénoménologique que celle adoptée par Surrallés (2003) pour rendre compte de la perception, du sens et de l'action chez les Candoshi. Surrallés, qui reprend à son compte les critiques contemporaines au sein de l'anthropologie visant à remettre en cause la dichotomie nature-culture, note la permanence de la place du corps face à « ces efforts de déconstruction » :

¹ Voir en particulier Lock et Scheper-Hugues (1987), Lock (1993).

Le corps, *écrit-il*, conçu à partir d'une idée de corporéité découlant de la notion de personne, semble en effet constituer la donnée élémentaire à partir de laquelle les différentes cultures tissent singulièrement de l'intelligibilité sociale (p. 15).

Or, pour les Candoshi, le corps, et plus spécifiquement le cœur sont pensés comme foyers du point de vue sur le monde. De sorte que, pour pouvoir rendre compte de cette perspective particulière, l'ethnologue est amené à réduire cette autre dualité, « avatar de cette métaphysique naturaliste binaire », qui oppose cette fois sensation et cognition. C'est donc de « rapprocher le sentir du connaître » qu'il s'agit (p. 14).

Dans ce huitième chapitre, nous verrons que le corps, dans certaines de ses dimensions, ainsi que le cœur de manière plus générale, sont conçus comme des lieux d'émergence et de production des facultés cognitives, perceptives et émotionnelles, s'apparentant à ce que l'on a coutume d'appeler les « organes du savoir ». Mais ces organes sont eux-mêmes les produits d'une histoire, les sujets de transformations. Cette réversibilité du corps simultanément instrument et objet de l'apprentissage dissout finalement cette opposition et rétablit l'unité du sujet. Par ailleurs, la personne incarnée est engagée dans son environnement et c'est cet engagement (ses formes, sa nature, l'interprétation qui en est faite) qui est le fondement de la maturation par laquelle les enfants, caractérisés à bien des égards par leur indétermination, deviennent progressivement des hommes et des femmes à part entière.

1. Corps d'homme, corps de femme, corps d'enfant

C'est en mai 2001, alors que je revenais au Laos après six mois d'absence et que débutait la deuxième phase de mon terrain que mes hôtes m'ont ouvert la porte sur leurs théories de la connaissance. Tout est parti d'un dessin de la maison t'ai dam griffonné sur mon cahier à partir duquel je voulais leur faire nommer les différents espaces de l'habitation et commenter leurs usages¹. Ce parcours graphique nous a emmenés sous la terrasse *chān*, ou plus exactement s'est interrompu à son orée. L'évocation de ce lieu a fait passer Aī Loun d'un discours descriptif et neutre sur la maison à un discours qualitatif et moral portant à la fois sur cet espace, sur le corps et sur le destin.

D'où il est apparu que le dessous de la terrasse *chān*, *kong chān*, ainsi d'ailleurs que le dessous du « coin où les femmes accouchent (*kālq̄ q̄k luk*) » étaient les plus sales (*uay*) de la maison car s'y écoulent les déchets issus des préparatifs alimentaires (épluchage, vidage des animaux, eaux de nettoyage, etc.), l'urine et les excréments des enfants (et la

¹ Se reporter au plan de maison IX-1, chapitre IX.

nuît des adultes) qui ne vont pas « dans la forêt » pour soulager leur besoins mais disposent d'un trou ménagé sur la terrasse *chān* et d'un deuxième à l'intérieur de la maison pour la nuit, et enfin les fluides de la parturition. Si bien que ces lieux sont boueux (*pong*) et malodorants (*k(h)āo*). En conséquence, a poursuivi mon hôte, les hommes, dont la chair est bouchée ou obstruée (*tan*) ne peuvent pas y passer. Leur chance tomberait (*bun long*), le riz cesserait de croître, on ne pourrait plus élever (*liang*) les animaux, on ne ferait plus de bonnes ventes et cela deviendrait difficile d'élever (*liang*) les enfants. Alors, quand quelque chose tombe sous la terrasse *chān*, on envoie un enfant le récupérer. Cependant, les femmes elles aussi peuvent y aller « *car elles sont creuses, fluide (long), elles ont un grand trou qui va des narines jusqu'à la vulve par où le sang peut s'écouler et les enfants sortir* ».

Je reviendrai un peu plus loin sur le sens de *long* et spécifierai ce que cela signifie d'être creux, mais je veux tout d'abord aller avec Loun au bout de son récit. Sans transition, celui-ci poursuit en m'expliquant que les principes vitaux des femmes « ne disent rien », ils ont « bon cœur » (*chae dī*) et « sont habitués (*khāi*) à la saleté ».

Comme le font les hommes ayant reçu une éducation scolaire, Loun passe ensuite à une synthèse en deux points. Si les femmes peuvent aller sous la terrasse *chān*, c'est :

« Premièrement *parce que tout ce qu'il y a dessous, c'est leur affaire : le sang, les excréments des enfants qu'elles maternent plus que les hommes, et les sin qui sont accrochés aux montants horizontaux de la terrasse. Leurs principes vitaux sont habitués à tout ça.*

Deuxièmement, *la chair (nā) des femmes est creuse, alors que celle des hommes est bouchée (tan). Les principes vitaux des hommes ne supportent pas le contact avec toute cette saleté. »*

En ce qui concerne les enfants, la réponse à la question de savoir si leur chair est donnée d'emblée comme creuse ou obstruée importe moins que l'absence de pertinence de cette catégorisation. Sans réelle conviction, les villageois interrogés ont eu tendance à dire que les enfants fille et garçon avaient la même chair, ni creuse ni bouchée, et ce jusqu'à la puberté. Les menstrues des jeunes filles, notamment, sont associées à la fois à la « saleté » (*'uai*) et à l'ouverture de la chair. Mais, surtout, la chair des enfants n'est pas l'objet d'une problématisation en termes de sexuation, il ne s'y passe rien (*bā mī sang, bā mī banhā sang*, litt. « il n'y a rien, il n'y a aucun problème »). Cette non-problématisation de la chair des enfants n'est cependant pas sans conséquences pragmatiques, et il en est de même concernant la dimension sexuée de la chair des adultes. La type de corporéité qui émerge de cette distinction entre chair creuse et chair

bouchée ne prend sens qu'à travers son articulation à cette autre dimension de la personne que sont les principes vitaux, mais aussi aux relations que cette articulation implique quant à la manière de fréquenter son environnement physique et relationnel. La chair creuse des femmes rend possible une domestication des principes vitaux, une forme même de dressage qui les contraint à s'habituer à la fréquentation au cœur même du corps de la saleté inhérente à la féminité, et donc aussi à tout ce qui dans l'environnement, étant sale, est vecteur de souillure¹ (parturientes, nouveau-nés, déchets corporels et alimentaires, eaux sales). La chair « sexuellement non déterminée » des enfants et l'ignorance de leurs principes vitaux (*sao b̄q hū sang*) neutralisent toute influence néfaste de l'environnement en termes de souillure².

La chair des enfants est définie par sa tendreté et son immaturité, deux traductions possibles du terme *q̄n*. Le même parallèle entre l'état de la chair et la personnalité des principes vitaux qui est fait pour les adultes vaut pour les enfants. Ceux-ci sont dits tendres et immatures, mais aussi « petits » (*n̄q̄i*), sujets à la colère, sensibles aux contrariétés. Les bagarres entre enfants ou une dispute par les parents, par exemple, peuvent rendre l'enfant malade par fuite de principes vitaux. Chair des enfants et chair de femmes ne sont pas de même nature mais ont en commun cette capacité à insensibiliser aux effets néfastes de la souillure. Nous verrons plus bas³ que le moment de l'accouchement, cependant, les apparente plus encore et cette fois qualitativement.

Reprenons l'entretien avec mes hôtes où nous l'avons laissé. C'est un fils de Loun, Bounnam, alors âgé de 18 ans, qui, se mêlant à la conversation, m'explique que les qualificatifs « fluide » et « obstrué » s'appliquent aussi au cœur : « *Dans un cœur fluide, il n'y a pas d'obstacle, ça passe bien, ça coule comme de l'eau : on apprend facilement. Et d'ailleurs, poursuit-il, les femmes, dont la chair est creuse, apprennent plus facilement des choses plus difficiles que les hommes.* » Ainsi, il y a plus qu'une possible similitude qualitative entre l'état de la chair et celui du cœur, il y a un lien substantiel. Chair et cœur

¹ J'utilise le mot « saleté » pour traduire le terme t'ai dam 'uai. Je reviens en détail sur cette question dans le chapitre neuf, à noter cependant que la saleté maximale est celle des fluides corporels issus des organes génitaux, et particulièrement de la vulve (voir en annexe les contes qui abordent ce thème, mais aussi le chapitre huit). J'utilise « souillure » pour rendre compte de l'effet que cette saleté produit sur les principes vitaux et avec eux sur le destin. On pourrait aussi parler de « contamination » ou de « pollution ».

² Nous verrons dans le chapitre neuf que chair de nouvelle accouchée et chair de nouveau-né ont d'autres caractéristiques en partage. Toutes deux tendres, légères et manquant de fermeté, elles nécessitent, le temps du mois de claustration, des soins qui leur permettront de recouvrer fermeté et vigueur.

³ Voir *infra*, chapitre neuf, § 1.3.

creux vont mieux ensemble que chair bouchée et cœur creux, même si parmi les hommes certains ont telle ou telle autre sorte de cœur.

L'adjectif *tan*, « bouché, obstrué », qui s'applique à la chair des hommes pubères et au cœur des personnes qui apprennent difficilement, est moins productif que son alternative, *long*. *Long* peut décrire un bois creux, comme certaines variétés de bambou, un trou dans lequel l'eau passe bien, mais aussi la chevelure dans laquelle le peigne glisse et l'écheveau de coton ou de soie dont les fils sont bien séparés. Dans ces deux derniers cas, le contraire de *long* ne sera pas *tan*, bouché, mais *nyung*, emmêlé. La chair est creuse ou obstruée selon que l'on est un homme ou une femme, mais elle peut aussi prendre cet état accidentellement ou momentanément. Ainsi les piqûres de guêpe peuvent faire gonfler tout le corps et alors la chair devient creuse, le venin circule partout. Une chair soudainement creuse explique aussi des phénomènes perceptifs comme avoir la tête qui tourne et la vue qui s'obscurcit.

Avoir la chair creuse ou bouchée n'est pas exactement une condition innée, mais une nature en devenir, comme l'est l'identité sexuée. La sorte de cœur que l'on a est aussi quelque chose qui est inscrit dans la substance des personnes en tant qu'histoire, il y a donc à la fois une dimension substantielle et une dimension modifiable à cet organe qui, nous allons le voir, est le siège de la cognition, des émotions et de l'irréductibilité de la personne.

1.2. Cœurs

Les villageois de Nākhām usent avec moi de plusieurs registres sémantiques et en particulier alternent entre la langue véhiculaire, le lao, et la langue vernaculaire, le t'ai dam. Sans adopter pour autant l'acception forte de l'hypothèse Sapir-Worf selon laquelle « les catégories linguistiques détermineraient (...) les représentations perceptuelles et conceptuelles » (Darnell, 2000, p. 797), je perçois l'apprentissage et un des thèmes lui étant lié, l'intelligence (ou plus largement les aptitudes au savoir), comme représentatifs de la richesse du langage en tant que moyen de circuler entre des contextes différents et de se situer par rapport à des visions du monde divergentes. Ces deux visions du monde ne sont pas tant ethniques, dans le sens où on aurait d'un côté la vision du groupe lao, dominante, et de l'autre celle des T'ai Dam, minoritaires, qu'ancrées dans l'hiatus perçu chez les villageois entre l'éducation et les croyances, entre la science et la tradition.

Quand je pose la langue lao comme représentative des premiers termes de ces oppositions, je ne me situe pas au-delà de l'usage particulier qu'en font les habitants de Nākhām, car les deux registres existent chez les Lao, et dans des configurations tout à fait

comparables. Le cœur est d'ailleurs aussi productif dans les langues tai en général que dans la langue t'ai dam ainsi qu'en témoignent les cinq pages que consacre Reinhorn (2001, pp. 456-461) aux usages linguistiques de ce terme, mais aussi l'ouvrage de C. Moore (1992) qui recense quelque trois cent trente expressions thaïes formées à partir de « cœur », ou encore les travaux de linguistes (Matisoff, 1986, Enfield, 2002) autour de la notion de psycho-collocation¹ qui font de nombreuses références au « cœur » des langues tai.

L'école, je l'ai déjà signalé², est pour les villageois de Nākhām le modèle le plus visible, ou plus exactement le plus immédiatement dicible, de l'apprentissage et du savoir. Les villageois usent donc lors des entretiens, en première instance, d'un registre lao avec les termes *hian* (apprendre), *sq̄n* (enseigner), des qualificatifs comme *salāt* (« intelligent, fin, perspicace », Reinhorn, 2001, p. 484) et des remarques telles que « il/elle a un bon cerveau » (*man mī samq̄ng dī*). Chacun de ces termes a un équivalent perçu par mes interlocuteurs comme plus spécifiquement t'ai dam :

LAO	<i>HIAN</i>	<i>SQ̄N</i>	<i>SALĀT / SAMQ̄NG DĪ</i>	<i>SAMQ̄NG</i>
T'AI DAM	<i>ÆP AO</i>	<i>ÆP HAE / BQK</i>	<i>CHAE LONG</i>	<i>Æ</i>

Tableau VIII-1 Comparaison des terminologies t'ai dam et lao concernant l'apprentissage et le savoir

Le terme t'ai dam pour cerveau ('æ) n'est cependant jamais utilisé en référence à l'intelligence ou comme lieu de production et de transformation des savoirs. Nous verrons par ailleurs que c'est à travers un tout autre registre, finalement plus diversifié et plus exclusivement corporel, que les villageois m'ont parlé des savoir-faire techniques mobilisés en dehors du contexte scolaire, comme de la capacité à apprendre et à savoir.

Un décalage comparable et tout aussi heuristique s'est manifesté lors de mon dernier terrain (2007) dans une discussion où il était question du caractère d'un jeune villageois.

Ngwak, l'épouse de Kamhac, est en train de s'occuper de deux de ses petits-fils quand j'arrive pour une visite. Spontanément, elle me parle du père des enfants, son fils, qui

¹ « Expression polymorphémique se référant comme tout à un processus, une qualité ou un état mentaux et dont un des constituants est un psycho-nom, i.e. un nom dont la référence psychologique est explicite (traduisible en anglais par des mots tels CŒUR, ESPRIT, ÂME, TEMPERAMENT, NATURE, DISPOSITION, HUMEUR). Le reste de la psi-collocation [forme haplogisée de psycho-collocation] contient certains morphèmes (habituellement des verbes ou des adjectifs) qui complètent le sens. Nous appelons cet élément le psycho-partenaire (*psycho-mate*) » (Matisoff, 1986, p. 9 ; ma traduction).

² Voir *supra*, chapitre cinq, p. 218.

n'aime pas s'occuper de ses rejetons. Comme son grand-père maternel, explique mon interlocutrice, c'est un homme peu loquace et qui préfère être seul, une « personne d'un seul côté » (*k'on luang diao*) : « ses yeux ne regardent que dans une seule direction, explique Ngwak, *ni vers la gauche, ni vers la droite* ». Quelqu'un, en somme, qui ignore son entourage. Cette remarque de Ngwak m'incite à creuser la question du caractère, mais je bute sur les mots pour le dire. Kamhac vient à mon secours en proposant le mot lao (dérivé du pali et du sanscrit) *nitsai*, dont je suis plus tard surprise de constater que le dictionnaire de Reinhorn (2001, p 1180) ne le traduit pas par « caractère »¹, mais par : « la conviction, l'assertion, la décision, le dessein, la résolution, la détermination, le discernement, la discrimination ». Ce premier effet de surprise passé, cette définition m'aidera à comprendre le sens de son équivalent t'ai dam : « les Lao disent *nitsai*, les T'ai Dam parlent du "cœur", *chae*, poursuit Kamhac. Le *nitsai* ou le *chae*, on l'a dès petit, on ne peut pas le changer, il s'hérite au sein de la parenté indifférenciée, *chūa sāi* ». Avec ce passage à l'emploi du terme « cœur », je me trouve désormais en terrain connu. À ce stade tardif de mon terrain, je suis bien sûr depuis longtemps familière non seulement avec l'extrême richesse lexicale associée au cœur, mais aussi avec son importance dans les théories locales de la cognition et des émotions. Je sais aussi que les qualités morales des personnes sont décrites par des expressions incluant le mot « cœur » et que le cœur est le lieu de production du souffle et de la vitalité. Pourtant, je m'aperçois qu'avant ce jour je m'étais malgré moi retranchée derrière une habitude de pensée : la référence au cœur comme procédé métaphorique. On parle du cœur pour parler d'autre chose : « avoir bon cœur, prendre à cœur, aimer de tout cœur, porter dans le cœur, avoir le cœur sur la main, avoir le cœur brisé ou le cœur gros, apprendre par cœur, etc. », sont autant d'expressions de ma propre langue que je n'ai jamais considérées autrement que comme des « façons de parler » n'impliquant aucune considération particulière sur le lieu de production réel de ces émotions ou de ces facultés et n'entretenant qu'un rapport lointain avec la perception des émotions². L'arrière-plan de ce blocage est que, finalement, si tout cela se passe quelque part, ce doit être dans la tête. Or, en réalité, il

¹ C'est *sandāt*, terme lui aussi dérivé du pali (*santāna*) et du sanscrit (*saṃ-tāna*) que Reinhorn (2001, p. 553) traduit par : « la continuité, le cours, la descendance, le caractère (*inné*), l'esprit, le comportement » (c'est moi qui souligne). Alors que j'avais déjà entendu *nitsai*, *sandāt* n'est pas apparu dans mes discussions avec les T'ai Dam.

² Ce dernier point est affirmé dans un langage scientifique par les linguistes Enfield et Wierzbicka : « Il est douteux que le simple fait que le mot pour "organe corporel" et le mot pour "siège des émotions" soient identiques nous dise quoi que ce soit sur la manière dont les locuteurs modernes conceptualisent l'implication de leurs corps dans des événements émotionnels » (2002, p. 101 ; ma traduction). J'ajouterai cependant que cette identification ici envisagée du strict point de vue formel se manifeste aussi à travers des pratiques engageant ou non la parole. On ne peut donc disposer aussi rapidement de la question épistémologique posée par cette identification.

faut s'interroger tout à fait sérieusement sur le fondement sensible de ces métaphores, y compris dans notre propre culture. C'est ce que font Lakoff et Johnson (1980) dans leur analyse du fondement expérientiel et sensible des métaphores linguistiques, mais aussi, à un autre niveau, des neurophysiologistes comme Damasio qui ont montré que l'association du cerveau avec la raison et du corps avec les émotions était infondée dans la mesure où « c'est le corps lui-même, autoperçu dans le cerveau, qui est en fait le fondement de l'esprit tel que nous en faisons l'expérience » (Strathern, 1996, p. 8 ; ma traduction). C'est donc sans a priori sur le statut épistémologique de ces références au cœur que je propose d'explorer leurs usages chez les T'ai Dam.

Revenons tout d'abord à la définition de *nitsai*. La série de termes proposée par Reinhorn évoque finalement deux choses : d'une part des états mentaux d'agents intentionnels (ou, en termes linguistiques, la « volition ») : conviction, assertion, décision, résolution, dessein ; et d'autre part une faculté cognitive (ling., « intellection ») renvoyant aux opérations de pensée par lesquelles nous « distingu[ons] les objets de pensée » ou « jug[eons] clairement » (définitions du *Petit Robert de la langue française* pour « discernement ») : distinction, discernement, discrimination. Si le cœur est l'équivalent du *nitsai*, on doit s'attendre à ce qu'il nous parle du for intérieur d'agents intentionnels capables de faire des différences et de trier, c'est-à-dire d'exercer une faculté essentielle de la pensée.

Dans le contexte t'ai dam, le cœur apparaît avant tout comme un organe relationnel. Il permet d'envisager les relations entre les personnes et les relations à l'environnement. Les expressions relatives aux états mentaux sont sans doute les plus parlantes de ce point de vue. J'étais partie des cœurs fluide ou obstrué qui permettent ou entravent le passage du savoir et j'y reviendrai car leur lien à l'apprentissage est le plus explicite et le plus élaboré. Cependant, « cœur » entre aussi dans la composition de nombreuses expressions si communément prononcées qu'« elles vont sans dire » (Bloch 1998). Pour n'en citer que quelques-unes, comprendre se dit « entrer [dans le] cœur », *khao chae* ; quand on hésite sur la conduite à tenir ou sur une décision à prendre, on « interroge [le] cœur », *tam chae*, et se décider se dit « trancher [avec le] cœur ». Être d'accord avec quelqu'un, c'est « [être] d'un même cœur », *chae diaokan*, alors qu'au contraire ne pas s'accorder (sur le plan moral) avec quelqu'un se dit « ne pas prendre cœur avec », *bq̄ ao chae nam*. Désirer passe parfois par le cœur comme l'atteste ce passage des « Dits de l'entremetteur » qui fait référence aux envies alimentaires de la femme enceinte : « *Chae yāk kīn som...* (« Le cœur désire manger acide... »). La référence aux intentions et aux motivations d'autrui se fait également via le cœur : où des Français diraient : « Je ne sais pas ce qui lui est passé

par la tête », les T'ai Dam disent : « Je ne sais pas ce qu'il en est de son cœur (*b̄ h̄ nam chae man*, nég. + savoir + avec + cœur + pron. pers. neutre).

Par ailleurs, certains états du cœur sont associés à la fois à ce que nous décrivions comme des facultés cognitives et à ce à quoi nous faisons référence comme relevant du caractère, du tempérament ou de la personnalité. C'est le cas du « cœur chaud », *chae h̄n* et du « cœur frais », *chae yen*, le premier étant le propre de personnes qui se mettent facilement en colère et qui sont dépourvues de patience, le deuxième de personnes calmes et flegmatiques. Or, dans les relations à autrui, le flegme est valorisé et se situe très nettement sur le versant positif du jugement moral. De plus, un cœur chaud constitue une entrave à la réalisation de tâches complexes et longues comme à leur apprentissage. Plus exclusivement du côté des relations entre personnes, on rencontre les expressions « cœur large », *chae khwāng*, et « cœur étroit », *chae khāp*, qui traduisent respectivement la générosité et l'égoïsme, la qualité de ceux qui savent aimer « tous leurs cousins » et le défaut de ceux qui discriminent parmi les personnes composant leur entourage. Avoir un bon cœur, *chae dī*, est également inséparable de la capacité à aimer ses proches : de personnes qui n'aiment pas s'occuper des enfants, par exemple, on dit que leur cœur n'est pas bon. Un cœur mauvais, colérique, *chae hai*, fait des personnes difficiles, bornées et peu à l'écoute. Les personnes peureuses le doivent à un cœur petit, *chae n̄i*, alors qu'avoir un grand cœur, *chae nyae*, c'est être téméraire ; les premières sont méfiantes et repliées sur leurs proches alors que les secondes n'ont peur de rien ni de personne, ce qui n'est pas nécessairement une qualité car cela conduit parfois à un manque de respect pour les autres, à la posture de ceux dont la langue française dit qu'ils sont de « fortes têtes ».

STRUCTURE	EXEMPLE	TRADUCTION
[S = cœur]	<i>Chae yāk kīn som</i>	Cœur vouloir manger acide
[V + cœur]	<i>Khao chae</i>	Pénétrer cœur (comprendre)
	<i>Tam chae</i>	Interroger cœur (s'interroger)
[V + cœur + adv.]	<i>Ao chae nam</i>	Prendre cœur avec
[Pron. pers) + [verbe + cœur]	<i>Man tok chae</i>	Pron. pers. neutre + tomber + cœur
	<i>Hā chae</i>	(il/elle sursaute) Chercher cœur (respirer)
[Pron. pers + cœur + adjectif]	<i>Man chae long</i>	Il/elle cœur creux
[Cœur (+ pron. poss.) + adj]	<i>Chae (man) dī</i>	Cœur (son) bon (bonne
(différent de) [adj. + cœur]	<i>Dī chae</i>	personne) Heureux, content

Tableau VIII-2 Exemples d'expressions dans lesquelles entre le mot « cœur ».

Les verbes faisant référence à des états ou à des processus mentaux mis à part (comprendre, être d'accord, se décider, etc.), nous étions jusqu'à présent plutôt dans des configurations permanentes, qualifiant les personnes dans leur essence ou dans leur for intérieur, telles qu'elles sont nées et telles qu'elles demeurent¹. Le cœur intervient cependant dans un autre registre qui est celui des émotions et des sensations passagères. Être triste peut se dire *mōng* (triste) *chae* ou *chep chae*, la deuxième expression signifiant littéralement « [avoir] mal [au] cœur ». Une frayeur subite qui cause un sursaut, c'est le cœur [qui] tombe, *tok chae*. Cette dernière formule renvoie de manière plus évidente que les autres à la fonction vitale du cœur-organe (*hua chae*, « tête cœur ») qui est de produire le souffle ainsi qu'à la perception. On l'utilise par exemple pour parler de l'effet d'une différence thermique importante, causée par une eau trop chaude ou trop froide, sur le corps d'un nourrisson comme pour décrire la frayeur causée par les ombres des « esprits de naissance » qui viennent narguer les jeunes enfants, ce qui montre qu'un même effet est attendu d'une sensation tactile et d'une perception visuelle ou pseudovisuelle².

Le lien entre souffle et cœur est particulièrement manifeste lors des événements que constituent la naissance et la mort. La respiration, *hā chae* (litt., chercher/aller vers cœur), se modifie au cours et à la suite de l'expulsion du bébé, phénomène lié à la perte de souffle et de sang et qui a pour conséquence de vider le ventre (*thong*) de la femme qui, de *nak*, « lourd » du poids du fœtus, devient *bao*, « léger » (ce même terme s'applique d'ailleurs au nouveau-né). La respiration, qui dans des conditions optimales doit être ferme, *man* (terme qui décrit, nous l'avons vu, le corps de l'enfant qui devient capable de s'asseoir), est désormais décrite comme « pas pleine, *bq̄ tm* (comme dans *tm khao*, rassasié) », trop creuse (*long kai*) ou *hq̄d* (rétrécie, contractée). Je l'ai déjà évoqué (chapitre un), l'instant de la mort est celui même où l'on est totalement et littéralement à bout de souffle : « *Met lom* », me dit ainsi Em Pan pour me signifier que l'enfant de Missou était décédée.

¹ Matisoff (1986, p. 35) cite la remarque d'un lexicographe thai, So Sethaputra selon laquelle « quand *-caj* est en position de suffixe pour un verbe afin de former un verbe composé, il indique un état d'esprit ou sentiment, généralement temporaire... quand *caj-* est préfixé à un adjectif pour former un adjectif composé, il indique une qualité plus ou moins permanente du cœur ou de l'esprit ou une disposition, et il est équivalent à aux suffixes anglais *-hearted*, *-spirited*, *-minded*, *-disposed* ». Plus loin (p. 37), Matisoff résume ainsi sa propre hypothèse : « grammaticalement, les *psi* pour lesquels *caj-* vient en premier se comportent comme des prédictions (sujet + verbe), e.g. *caj-dam* « cœur est noir ». Quand *caj* vient après son partenaire, il lui est connecté de façon plus oblique, à la manière de ce que j'ai appelé des noms spécificateurs (*specifying nouns*) en Lahu : *jen-caj*, « frais pour ce qui est du cœur » » (ma traduction).

² Dans la majorité des autres cas, le rapport entre les perceptions, d'une part, le caractère, les émotions ou la cognition, de l'autre, n'est pas spontanément apparu et demande à être investigué.

Le lien du corps avec la vitalité, la qualité de ce qui confère la vie, ressort de la fabrication et de l'usage, lors des funérailles, de la « ligne du cœur » (*sāi chae*) dont je rappelle qu'elle doit servir à la respiration et à la circulation des principes vitaux depuis la jarre inhumée contenant les os restant après la crémation. À la lumière de la nature quasi anthropomorphe des principes vitaux, il n'est pas étonnant que ceux-ci doivent respirer. Par ailleurs, le cœur des principes vitaux a lui aussi été incidemment mentionné, comme dans « les femmes peuvent aller sous la terrasse *chān*, leurs principes vitaux ont un bon cœur (*chae dī*), ils ne disent rien ».

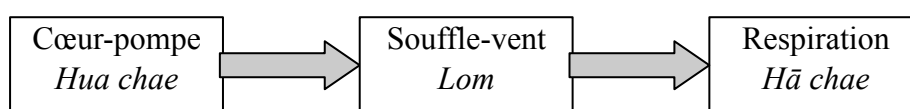


Figure VIII-1 Circuit de la respiration

Pour résumer, le cœur sert à penser et à interagir avec autrui. Il est le siège du souffle, des émotions, des sensations et le centre de la volonté propre. Il est l'organe dont dépend la personnalité. J'ai insisté sur son caractère organique parce que pour les T'ai Dam il n'est pas, ou en tout cas pas essentiellement, une figure linguistique bonne à penser.

Les villageois l'invoquent au contraire plutôt pour se situer dans une appréhension empirique et pragmatique de la réalité, comme lorsqu'ils refusent qu'un enfant qui pleure beaucoup le doive à un esprit logé dans son front pour affirmer que « *c'est son cœur qui est comme ça* ». La dimension physiologique du cœur est aussi perceptible dans les adjectifs qui le qualifient dont un grand nombre font référence à des états physiques : large, étroit, grand, petit, creux, bouché.

Je clôturerai cette exploration du cœur en revenant sur l'articulation qu'il permet entre le donné et le transmis, entre le pérenne et le changeant. Une première remarque concerne une distinction qui est faite par les villageois entre le cœur « à l'intérieur » (*yū nai*) et le cœur « à l'extérieur » (*yū nq̄k*). Un aspect de la personnalité fait en particulier l'objet de commentaires en ce sens. Il s'agit de l'opposition entre cœur frais et cœur chaud. Certaines personnes réagissent vivement, parlent vite, se mettent facilement en colère : elles semblent avoir le cœur chaud. Mais en réalité, à l'intérieur, leur cœur est bon, *dī*, frais, *yen*. Aī Loun est décrit ainsi par son neveu (fils par le mariage de son frère aîné) Kamhac : « *Il a un cœur exceptionnellement bon, bien. À l'extérieur, il a tendance à être*

un peu chaud, mais à l'intérieur, il est bon, il est creux. » (Chae man dī tī sut. Yū nòk man yāh hōn nōi nung tē vā yū nai man dī man long.)

Cette description, outre le fait qu'elle distingue finalement l'humeur de la personnalité, ou la personnalité profonde de ses manifestations contingentes, montre bien que d'ordinaire un cœur frais et un cœur creux vont de pair.

	Traduction	Cognition	Caractère	Émotion	Perception
<i>Chae long/tan</i>	Cœur creux/bouché	×	×		?
<i>Chae yen/hōn</i>	Cœur frais/chaud	×	×		?
<i>Chae kwāng/khēp</i>	Cœur large/étroit		×		?
<i>Chae vān/ khēng</i>	Cœur sucré/dur		×	×	?
<i>Chae nōi/nyae</i>	Cœur petit/grand		×		?
<i>Khao chae ; Tam chae ; Tatsin chae ; Pian chae</i>	Entrer cœur ; demander cœur ; décider cœur, changer cœur	×		+ /-	?
<i>Ao / bō ao chae nam</i>	Prendre (pas) cœur avec	×		×	?
<i>Chep chae</i>	Mal cœur (malheureux)			×	?
<i>Tok chae</i>	Tomber cœur			×	×
<i>Hā chae -- vai ; -- man ; -- īm ; --hōd ; --fūt</i>	Chercher cœur (respiration) + rapide ; ferme ; pleine ; contractée ; freinée			×	×
<i>Nam chae</i>	Sentiment		×	×	?

Tableau VIII-3 Qualités, actions et rôles du cœur

Enfin, j'ai mentionné le fait qu'un tel type de cœur constituait à la fois un héritage et une donnée intrinsèque de la personnalité. Les villageois insistent en effet sur la dimension transmise de la nature du cœur en notant que celle-ci est susceptible de circuler d'une génération à l'autre. Il n'y a cependant pas de véritable déterminisme : son cœur, on ne l'a pas nécessairement hérité de quelqu'un ; en revanche, tel type de cœur incarné par (ou incarnant) telle personne se transmettra forcément un jour à un membre quelconque de la descendance. C'est a posteriori, constatant une similitude entre deux personnes, qu'on formule celle-ci en terme d'héritage. Par ailleurs, l'héritage du cœur n'est pas discriminatoire, il se transmet entre hommes et femmes, passe d'une génération à la suivante ou en saute plusieurs, circule d'une lignée maternelle à une lignée paternelle. Il n'est pas non plus exclusif et peut se retrouver chez plusieurs personnes alors qu'une

même personne peut l’avoir hérité de divers ascendants ainsi que le montre cette réponse d’un de ses oncles classificatoires à une question concernant la nature du cœur de Singkham (11 ans) : « *Il a le cœur creux et le cœur frais. Son grand-père paternel, sa grand-mère maternelle et son grand-père maternel, sa mère, tous ont le cœur creux.* »

Bien qu’il soit une donnée fondamentale de la personnalité, le cœur dans sa nature ne se révèle pas dès la naissance. On se refuse donc à dire d’un jeune enfant qu’il a le cœur chaud, colérique et bouché plutôt que frais, bon et creux, il faudra attendre que ces qualités se manifestent dans des actes interprétés comme émanant d’une personne douée de raison pour former un jugement. De sorte que de Nang Noy, qui a pourtant huit ans quand j’interroge un de ses parents à propos de son cœur, on ne fait encore que pressentir que son cœur sera creux et frais comme celui de son frère aîné. Il faudra attendre qu’elle grandisse pour en avoir la certitude.

Indétermination et incertitude côtoient ainsi, quand il s’agit du cœur et de sa nature, héritage et donné fondamental. La lecture des lignes de la main, censées porter la marque non pas, comme chez nous, du destin, mais de la nature du cœur¹, renvoie à cette ambiguïté. Rien en effet n’indique, dans les propos de mes interlocuteurs, la part du déjà inscrit et celle liée au processus de croissance dans ce marquage de la peau.

L’inscription dans une ligne indifférenciée de parents (*chūa sāi*) peut déterminer partiellement, voire aléatoirement, le genre de personne que l’on sera selon son cœur. Le cœur est cependant également modifiable au cours du processus d’ontogenèse, mais aussi à n’importe quel moment de la vie. Cette modification est conçue comme étant d’ordre physiologique, causée par l’alimentation ou par l’incorporation de médecines par voie orale ou injectable. Ainsi que je l’ai évoqué plus haut, le cœur « exprime » des désirs d’ordre alimentaire ; a contrario, il peut aussi « ne pas être d’accord » (*bā thūk chae*) avec certains aliments. Un défaut d’harmonie entre le cœur et la nourriture a des conséquences parfois désastreuses (maladie, stérilité, mort). Les interdits alimentaires suivant l’accouchement peuvent d’ailleurs être réexaminés à cette lumière d’un désaccord entre le cœur et les aliments ingérés. Rappelons que la nouvelle accouchée est physiquement modifiée et que les interdits les plus radicaux et les plus longs portent sur des animaux dégageant l’odeur *k(h)āo*. De cette dernière, j’ai suggéré qu’elle altérerait le souffle, produit

¹ Des lignes bien nettes sont le signe d’un cœur creux, les lignes emmêlées celui d’un cœur bouché, alors qu’une ligne unique qui barre le creux de la main témoigne d’un cœur colérique et mauvais, *hai*. On peut aussi chercher des indications quant aux aptitudes des personnes dans les motifs qui ornent le bout des doigts : l’intelligence est à la mesure du nombre d’empreintes digitales formant des cercles concentriques.

par le cœur et peu dissocié en sa forme et en sa nature de l'odeur, 'āi. De manière plus générale, les aliments et les médecines en désaccord avec le cœur sont dits modifier celui-ci par l'intermédiaire des *sen*. Les T'ai Dam désignent par *sen*, dont la traduction formelle est « la ligne, le fil, le tracé ; en ligne, en fil, en chaîne, qui se touche, qui se lie » (Reinhorn, 2001, p. 655), plus qu'un attribut physiologique précis, des canaux circulatoires. Correspondent aux *sen*, à ce titre, aussi bien les veines que les nerfs ou les neurones¹. Avoir mal aux *sen* (*tyep sen*) est une affection courante liée au ressenti d'une forte lassitude qu'on exprime en passant la main le long des membres².

Le lien entre le cœur et les *sen* est plus suggéré qu'explicité par les villageois. Plusieurs d'entre eux m'ont ainsi parlé d'un petit garçon de deux ans et demi qui ne pouvait pas parler. Ils s'arrêtaient sur plusieurs choses : la constatation que l'enfant était tout de même capable de comprendre le langage des gens (*hū kwām k'on*), la pitié pour une infirmité qui serait forcément une entrave dans le développement de sa vie sociale et familiale, et l'espoir de trouver un remède que celui-ci soit médicinal, par les plantes ou par les médicaments occidentaux, ou chamanique, agissant sur les esprits. L'origine de l'aphasie du petit garçon était couramment rattachée à un épisode de maladie, probablement une hépatite (« il avait les yeux orange et les excréments blancs »), dont la cure avait entraîné un nouveau mal : une injection faite à l'enfant directement dans la tête lui aurait ôté la faculté d'articuler, il aurait « perdu des *sen* (*sia sen*) ». À travers une série de sous-entendus et de raccourcis implicites, l'acte de l'injection, la perte de *sen* s'ensuivant et l'aphasie furent mis en relation par un de mes interlocuteurs qui se servit de cet exemple pour m'expliquer d'où on pouvait tenir tel ou tel type de cœur. Le cœur vaut ici pour la personne en tant qu'organisme dont le fonctionnement est modifié par une causalité externe (injection) qui supprime les canaux circulatoires liés à la faculté d'articuler, donc à la parole.

Le cœur des T'ai Dam, siège d'états et de processus que la tradition occidentale décrit comme « psychiques » ou « mentaux », s'apparente au « cerveau » plus qu'à l'« esprit » et évoque plus les conceptions physicalistes que les modes d'interprétation de type psychologique ou psychanalytique. Les modifications de la constitution comme de la

¹ *Sen* entre dans la composition de *sen pasāt*, que Reinhorn traduit par nerf et neurone (2001, p. 655). Les T'ai Dam n'utilisent pas cette expression.

² Les *sen* semblent jouer un rôle important dans l'étiologie t'ai dam qu'il conviendrait d'explorer plus avant à la manière de ce qui a été fait notamment par Margaret Low (1992) sur les affections dites des nerfs.

personnalité profonde ne sont en effet pas interprétées comme résultant d'un traumatisme émotionnel ou, plus simplement, de l'histoire affective des personnes.

À plus d'un titre, le cœur fait pendant aux principes vitaux : en partie hérité, en partie constitué dans l'interaction avec le milieu, il est le noyau de la personnalité aussi bien physiologique que percevante, (res)sentante et connaissante. Les principes vitaux sont au contraire des composantes d'origine externe et divine, doués d'une intentionnalité propre dont le siège pourrait fort bien, ainsi que le suggèrent certaines remarques de mes interlocuteurs, être leur propre cœur. Le cœur insuffle la vie à la personne comme organisme intégré là où les principes vitaux animent des parties du corps ; il se réfère à une unité psycho-corporelle là où les principes vitaux distinguent et catégorisent . Les principes vitaux apprennent dans la contrainte à ressembler à la personne qui les abrite et qu'ils animent ; le cœur, produit d'une histoire autopoïétique¹, se révèle, hormis dans ses transformations accidentelles, ce qu'il est.

¹ L'autopoïèse est un néologisme formé à partir du grec *auto* (soi-même) et *poiésis* (production, création) et inventé par les neuroscientifiques F. Varela et H. Maturana dans les années 1970 pour mettre sur le devant de la scène scientifique une des propriétés des organismes qui est celle de se constituer eux-mêmes. Voir, par exemple, l'article en ligne de Varela : *Autopoiesis and a Biology of Intentionality*, <http://www.eeng.dcu.ie/~alife/6mcm9401/>

Chapitre neuf

SOINS DU CORPS ET CONFIGURATIONS CORPORELLES

Soin et soins du corps en anthropologie

La catégorie « soins du corps » constitue une petite sous-rubrique de l'article programmatique de Marcel Mauss sur les techniques du corps (1997a [1950], p. 382-383) et n'a toujours pas, à ma connaissance, fait l'objet d'un travail de réflexion, de théorisation et d'investigation systématique. Marcel Mauss incluait dans cette catégorie le « frotage, lavage, savonnage », ainsi que les « soins de la bouche » et « l'hygiène des besoins naturels ». Il traitait à part d'autres besoins physiologiques comme le sommeil ou les techniques de la consommation. L'auteur ne discutant pas des principes qui sous-tendent sa classification, il ne reste à chacun de ses lecteurs d'autre choix que de se livrer à des conjectures n'engageant finalement que ses propres représentations. Or dans le découpage analytique qui précède la mise en écriture, et sans référence consciente à Mauss, j'ai moi-même choisi de traiter séparément des questions relatives au coucher, à l'alimentation, et ce qui relève de la toilette entendue dans un sens large : lavage, coiffage, habillement et, dans une moindre mesure, ornements¹. Ce sont ces dernières pratiques que j'ai réunies dans la catégorie « soins du corps », peut-être parce qu'elles semblent, en première analyse, traiter les surfaces corporelles, alors que les techniques du sommeil ou de la consommation paraissent, elles, soigner la personne prise comme un tout. On dira moins aisément, par exemple, « un bon repas soigne l'estomac » plutôt que « un bon repas rassasie » et plus facilement « ce savon réhydrate la peau » plutôt que « ce savon soigne la personne ». Cependant, à travers ce traitement des surfaces corporelles, de l'apparence, c'est bien aussi, nous le verrons, une personne incarnée qui est visée. La notion de « soin », qui n'est pas interrogée par Mauss, permet de réintroduire la personne² dans l'appréhension des soins du corps :

Le soin est ce qui satisfait le besoin : pour ce qui concerne le corps, entretien des fonctions vitales, alimentation, hygiène, puis, dans un sens plus spécialisé, apport de médicaments et de soins proprement infirmiers. Entre précaution, traitement, veille, intervention sur le corps, tout soin comporte

¹ Il a été longuement question des bijoux d'enfants dans le chapitre six, § 1.

² Csordas (1990, p. 8) regrette d'ailleurs que Mauss soit passé à côté d'une remise en question des dualités corps/esprit, sujet/objet en traitant séparément des techniques du corps et de la notion de personne.

pour finir deux éléments : soigner *quelque chose* et soigner *quelqu'un*, le premier relevant d'un pouvoir qui soulage et guérit, le second d'une prise en compte d'autrui, d'une sollicitude qui suppose une générosité.

C'est ainsi que Jean Lombard (2006), historien de la philosophie grecque antique, caractérise le concept de soin à partir des deux notions d'*epimeleia* (prendre soin) et de *therapeia* (soigner) « dont les variations de proportion, *ajoute-t-il*, permettent d'écrire presque toute l'histoire du soin en Occident ».

Ces deux aspects sont également présents dans l'étymologie et des usages du terme « soin » en langue française dont Strauser (2003, p. 20), dans les actes d'un colloque consacré à une approche anthropologico-philosophique des « gestes du soin », rappelle qu'il a d'abord signifié « le souci, le chagrin ». Le même auteur souligne le primat chronologique (qui est peut-être aussi logique) d'une acception large de ce terme. « Soin » renvoie, dès le XVIII^e siècle, aux « actes par lesquels on s'occupe avec attention de quelque chose¹ ou de quelqu'un » avant de prendre un sens plus spécialisé au XIX^e pour signifier les « actes et les pratiques par lesquels on rétablit la santé ». Aujourd'hui, ainsi que le relève l'anthropologue Françoise Saillant (2007, p. 877) dans l'article « soin » d'un Dictionnaire du corps, c'est la dimension médicale qui prédomine dans les « habitus langagiers des pays francophones », masquant les « idées de souci, de préoccupation et de relation à un autre fragilisé par une condition donnée, une maladie ou une situation de vulnérabilité ».

Ces questions de définition ne sont pas sans conséquences sur la pratique de l'anthropologie, avec l'émergence récente d'une « anthropologie du soin » qui se veut réflexion autant autour d'une notion que des pratiques qu'elle englobe. Saillant et Gagnon (1999), dans l'introduction à un numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés* intitulé « Pour une anthropologie du soin ? » travaillent autour de l'élucidation de cette notion et de ses liens avec l'anthropologie médicale, notamment à travers les deux notions anglo-saxonnes apparentées de « cure », qui renvoie au domaine biomédical, et de « care », qui évoque le lien social (p. 6). Malgré un effort de distanciation par rapport au pôle médical, les deux auteurs ne parviennent pas à séparer la notion de soin de celle de maladie ou, au moins, de vulnérabilité (voir la définition de Saillant ci-dessus). Même lorsqu'elle se tourne vers ce qu'elle appelle les « soins domestiques » : « ensemble d'actions exercées quotidiennement par les femmes au sein des groupes domestiques pour maintenir la vie et

¹ Je laisserai ici de côté le soin porté aux choses pour me concentrer exclusivement sur celui porté aux personnes. Cependant, la dimension qualitative incluse dans le terme « soin », comme dans « faire avec soin, avec attention » demeure implicitement attachée à cette notion.

la santé des membres de la famille. Ils pallient jour après jour les désordres du corps, maladies reconnues ou non par la médecine savante. » (*ibid*, p. 30), F. Saillant reste, on est forcé de le constater, dans cette même recherche d'une articulation entre le soin et la médecine, ou à tout le moins la thérapie. Cette approche du soin, centrée sur le bien-être de la personne, tend à oblitérer les visées esthétiques et normatives – les deux étant d'ailleurs étroitement liées – que recouvrent parfois les soins.

Or cette *incorporation* d'identités via le traitement du corps a été bien mise en évidence dans les approches sémiotiques du corps (voir par exemple Turner, T. 1980, Douglas 1973), comme dans la sociologie de la pratique de Bourdieu ou la phénoménologie de Csordas. Cependant ces approches, pour la plupart, n'ont que peu, voire pas du tout, abordé la toilette, entendue au sens large défini plus haut. De celle-ci, trois aspects, d'ailleurs souvent liés, ont principalement été retenus dans la littérature ethnologique : sa dimension critique liée au cycle de vie : toilette de la nouvelle accouchée et du nouveau-né, toilette mortuaire, sa dimension spectaculaire ou exotique¹ (traitement des orifices, de parties du corps spécifiques, lavements et ingestion de décoctions, massages...), et son rapport avec l'entretien ou/et le rétablissement de la pureté rituelle (parfois mise en rapport avec la propreté ordinaire). La toilette telle qu'elle est faite quotidiennement d'une part, la toilette dans ses dimensions pratiques et gestuelles autant que symboliques, d'autre part, reste, à quelques exceptions près², une

¹ À tel point que Le Breton, dans le chapitre « esthésie de la vie quotidienne » de l'ouvrage intitulé *Anthropologie du corps et modernité*, peut affirmer, au risque de réduire finalement la richesse du quotidien, que « La sociologie de la vie quotidienne aborde la banalité des jours à la façon d'un exotisme oublié. Elle envisage avec un « regard éloigné » le gisement familier du sens, la matière première en quelque sorte à partir de laquelle se construit la vie sociale en son entier. Elle construit le dépaysement au cœur de l'évidence. » (1990, p. 95).

² Comolli (1983), Stork (1986), ou encore Égrot (2004 et le commentaire en ligne du film « Rasmane du matin au soir ; <http://www.rap.prd.fr/ressources/vodmenus.php>) ont fait de très belles descriptions de toilettes d'enfants. Tous ont utilisé le film comme ressource principale de l'analyse. De nombreuses vidéos de toilettes, non commentées, sont par ailleurs consultables sur le RAP (Réseau Académique Parisien) dans la vidéothèque Muséum d'histoire naturelle, sous-vidéothèque « Maladie, Santé, Malheur ». Voir aussi, avec cette fois comme support des photographies, Fontanel et D'Harcourt (1998).

Même dans les ouvrages ethnographiques et ethnologiques centrés sur la prime enfance, il est rare de trouver plus que quelques pages consacrées à la toilette. Voir par exemple du côté des ethnographies de l'enfance la dizaine de pages qu'y consacre Pourchez (2002, pp. 278-290), la quinzaine de pages détaillées que dédie Razy (2002) aux « soins du corps », et en particulier au lavage, chez les Soninké, le paragraphe par Mead & MacGregor (1951, p. 102) contre aucun dans Mead (2001) ou Morton (1996) et du côté des synthèses Erny (1999, pp. 118-119 . 178-179), Morel et Rollet (2000, pp. 203-217), rien chez Guidetti, Lallemand & Morel (1997). En ce qui concerne les adultes, la littérature concernant les soins du corps au quotidien est encore plus pauvre. Les historiens se sont montrés des enquêteurs beaucoup plus curieux et ont fait des soins du corps des analyses bien plus poussées. Voir notamment Vigarello (1985, 2005), Pellegrin (2005), Loux (1978, 1990).

grande absente de l'ethnographie, il convient donc de lui redonner sa place.

Soins du corps et ethnologie chez les T'ai Dam

Si l'importance que les gens accordent à certaines de leurs pratiques peut servir de guide à l'ethnologue, alors, en ce qui concerne les T'ai Dam, la toilette mérite très certainement qu'on s'y arrête. Il se trouve en effet que la première invitation que j'ai reçue d'un villageois de Nākhām, dans les minutes suivant mon arrivée au village en novembre 1996, a été d'aller à la rivière me laver (*āp nam*, « se baigner [dans l'] eau »¹). Bien que ces quelques mots m'aient sur l'instant semblés tout aussi pragmatiques qu'insignifiants, je ne les ai jamais oubliés. Avec le temps, ils ont au contraire pris un relief particulier.

La toilette, et plus globalement les soins du corps se révèlent des pratiques centrales à l'incorporation des identités à la fois t'ai dam et sexuée. Il s'y joue un travail sur la corporéité engageant ensemble les dimensions de *l'apparence* : dans la netteté du corps, l'arrangement de la chevelure, le port des vêtements et des ornements appropriés, mais aussi dans l'adoption de postures et d'une gestuelle différenciée selon l'âge, le sexe et les lieux, et celles de *l'intériorité* : en particulier en rapport avec les questions relatives à l'articulation entre souillure, pollution, propreté et saleté.

Il n'en reste pas moins que pour les villageois de Nākhām l'identité n'est pas quelque chose qui se fabrique, mais quelque chose qui, posé préalablement à la naissance par les divinités célestes, se révèle. Pour rester au plus près des conceptions t'ai dam, on pourrait donc dire que les soins du corps accompagnent et soutiennent le processus de maturation et de croissance par lequel les personnes deviennent ce qu'elles sont.

Afin de rendre compte au mieux de cette perspective t'ai dam, mon acception de la notion de soin divergera de celles adoptées par Jean Lombard ou par Françoise Saillant. Les soins du corps seront ici considérés comme constitutifs du maternage au quotidien, c'est-à-dire de l'ensemble de ces gestes visant à prendre soin des enfants, bien portants autant que malades². La maladie et ses thérapies n'occuperont en fait dans ce chapitre, comme dans le reste de ce travail, qu'une place marginale, et ce pour deux raisons.

¹ Selon Reinhorn (2001, p. 2054), *āp* vient du pali *āpa* et signifie, outre se baigner, « prendre ou donner l'ablution ».

² J'ai montré plus haut que le fait de « prendre soin » (*liang*) était une valeur centrale des relations entre les générations (chapitre quatre), j'ai également entendu les villageois utiliser deux autres termes, *khua* et *tāng*, pour parler de cette prise en charge spécifique à l'enfance que je désigne par « maternage ».

La première tient à la place privilégiée qui leur est accordée dans la littérature ethnologique¹, y compris celle consacrée aux soins prodigués aux enfants. Finalement, des pratiques telles la toilette au quotidien, moins aisées à rapporter aux visées d'interprétation, en terme de symbolique notamment, de l'anthropologie, restent négligées. J'ai souhaité, par le biais d'une ethnographie précise de la toilette rendre possible la comparaison et ouvrir des perspectives qui puissent contribuer à remédier à cette lacune².

La seconde raison, en partie liée à la première, tient à la fois au format et à l'orientation de cette thèse. Bien que la maladie, son étiologie et ses thérapies constituent des voies d'entrée privilégiées pour aborder la question de la personne et de ses composantes, elles représentent aussi un objet d'investigation à part entière dont l'étude déborderait (tant au niveau du contenu qu'à celui du contenant) le cadre de mon propos, lequel est de montrer comment s'articulent apprentissage et maturation de la personne dans la période de la petite enfance. Les problématiques de la santé et de la maladie ne seront donc évoquées ici qu'à travers le prisme de la question du maintien et du rétablissement de la vitalité des jeunes accouchées et des nouveaux-nés.

Autre différence de perspective concernant le soin, si, comme le relève Jean Lombard, celui-ci consiste à « soigner *quelque chose* et soigner *quelqu'un* », je voudrais également relever qu'il peut aussi bien être *autoadministré* que prodigué par des tiers. Il arrive un temps où l'on prend soin de soi-même et de son propre corps. Les soins du corps sont alors autant des manières de faire avec son corps – des techniques du corps – que quelque chose que l'on fait à son corps comme au corps d'autrui. Que les soins soient des savoir-faire est d'ailleurs dûment relevé et discuté par Lombard qui dresse un parallèle entre l'*epimeleia* (prendre soin), la *therapeia* (soigner) et la *paideia*, ou éducation. Toutes trois, précise-t-il, appartiennent à la philosophie, mais relèvent également des *technè*, ces savoirs d'ordre pratique comportant un degré d'universalité qui leur permet de s'élever au-delà de la simple expérience. Les soins en tant que *technè* sont donc transmis et appris. J'ajouterais que, comme l'éducation telle que la conçoit Platon (cité par Lombard), ils visent, plus que la connaissance, l'« édification d'un savoir-être ». Formulé différemment, les soins du corps, en tant que techniques, s'apprennent, mais, tout à la fois instruments et objets de leur propre action, ils participent de manière singulière à la formation et la

¹ Voir par exemple pour une référence récente sur le Laos, Pottier (2007).

² La parution très récente (2007) d'un ouvrage collectif coordonné par Doris Bonnet et Laurence Pourchez, intitulé *Du soin au rite dans l'enfance*, va dans ce sens.

transformation des personnes, c'est ce qui fait à la fois toute la richesse et toute la complexité de leur étude.

Les hypothèses, formées conjointement à partir du point de vue t'ai dam et de mon regard d'anthropologue, selon lesquelles les soins du corps soutiennent la maturation des personnes et les transforment seront explorées tout au long des chapitres neuf et dix. La centralité du rapport à la propreté et à la saleté, suggérée plus haut, en constituera un deuxième fil rouge. Nous verrons que si la propreté est une des visées des pratiques de la toilette, elle apparaît aussi, et peut-être même plus clairement, dans celles liées à la manipulation et au rangement des vêtements. La propreté, telle que je l'aurai définie à partir des conceptions t'ai dam, constitue en fait une véritable morale qui intervient fortement dans les relations statutaires, de genre, générationnelles et ethniques entre les personnes. Outre cette dimension normative et relationnelle attachée à la toilette (dans ses finalités, ses formes et ses lieux), son rôle dans le maintien ou le recouvrement de la vitalité et de la santé, son rapport à la vulnérabilité donc, sera analysé. Ce qui amène à se poser la question de ce au juste sur quoi on agit quand on prend soin du corps (le sien et celui d'autrui). Abandonnant l'idée d'un corps-objet, il faudra s'appuyer sur celle d'une personne incarnée. La définition de cette personne t'ai dam sera notamment réexaminée¹ à travers l'exploration des différents espaces corporels investis par les villageois (tête, pieds, organes génitaux, vêtements-enveloppes) et de la variabilité de cet investissement en fonction de l'âge, du sexe et du statut.

1. La propreté comme idéal de corporéité

1.1. De la saleté et de la souillure

Le maniement des catégories « propreté », « saleté », mais surtout « pureté », « impureté », « souillure », « pollution » et « contamination » est certainement parmi les plus délicats et les plus controversés de l'anthropologie². Je ne me risquerai ici ni à faire une synthèse, ni à alimenter le débat concernant leur usage et leur signification. Tout au plus prendrais-je soin de définir au mieux le sens que je leur confère à partir de ce que je comprends des conceptions t'ai dam.

Tout d'abord, inspirée par l'ethnographie t'ai dam, je reprends à mon compte le parti pris adopté par Susan Bean (1981) dans son approche sémiotique de la pureté et de la pollution en Inde et consistant à ne pas distinguer *a priori* entre d'un côté la « propreté

¹ Voir *supra* premier volet.

² Voir notamment Dumont (1966, pp. 69-85), Douglas (1992).

ordinaire » et la « saleté » et de l'autre l'« impureté rituelle » et la « pollution ». Ce n'est cependant pas dans l'analyse du lexique t'ai dam que réside le nœud de la relation entre ces deux ordres de fait, l'un apparemment plus profane, l'autre renvoyant au domaine du sacré. Car il faut en effet relever que les villageois ne parlent pas tant de « propreté », terme que, rassemblant notes écrites et souvenirs, je ne parviens pas à « entendre » dans la bouche de mes interlocuteurs¹, que de « saleté ». Or « sale », 'uai est un mot qui s'applique aussi bien à des déchets organiques végétaux, animaux et humains, qu'à la saleté qui recouvre les corps et les choses mal lavés². Les déchets corporels des êtres humains, salive, mucus, excréments, urine, sang et fluides génitaux sont ce qu'il y a à la fois de plus sale et de plus polluant³, dans le sens où ils sont source de danger pour certains individus. Pour autant, il n'existe pas un terme t'ai dam traduisant exactement ce que M. Douglas entendait par « pollution » ou « souillure » et qu'elle a plus tard reformulé par « contamination » (préface à l'édition de 1992 de *De la souillure*).

Si tous ces déchets sont sales, tous ne sont pourtant pas dangereux au même titre et pour tout le monde. Le mouchage, par exemple, constitue un des moments forts de la toilette et on entend régulièrement des parents ou de jeunes aînés interpellier les plus petits pour qu'ils se mouchent. Cependant, je n'ai jamais rien entendu dire de particulier sur le mucus (*khī muk*), pas même qu'il transportait des germes de maladie. La salive (*nam salāi*), en revanche, est un vecteur de maladie ; de plus la propension à baver ou à expectorer est assimilée à une forme de maladie héréditaire. Ainsi une femme qui crache (*pen kāi gnæ*) depuis l'enfance le tient-elle certainement d'une personne de sa famille et cela n'a rien d'étonnant qu'elle l'ai transmis à ses quatre enfants. Les autres femmes éviteront de lui confier leur bébé en nourrice car celui-ci risquerait d'être contaminé. Il y a là contamination et risque de contagion, c'est-à-dire une atteinte à la santé des personnes à travers une forme de maladie. Je ne parlerai cependant pas dans ce cas de pollution ou de souillure, termes que je préfère réserver à un autre type de danger, celui que les T'ai Dam expriment par l'expression « chute du destin favorable » (*bun long*)⁴. Cette atteinte à la prospérité et à la fécondité, moins des individus que de la maisonnée

¹ Le terme lao, *sa'āt* est apparu dans le contexte de discussions portant sur les politiques de santé publique. Quant au terme *pāk*, cité dans le lexique anglais-t'ai dam de Baccam Don et al. (1989, p. 200) pour traduire l'anglais « *clean* », je ne l'ai jamais entendu.

² Voir aussi *supra*, chapitre huit, §1.

³ Le lait maternel, les larmes, la sueur ne sont pas apparus dans les propos et les pratiques de mes interlocuteurs comme « sales ».

⁴ Voir *supra*, chapitre cinq, § 3.2., et chapitre huit, § 1.

dans son ensemble, résulte d'une sensation éprouvée par les principes vitaux, le dégoût (*khī līm*¹).

Or tout le monde n'est pas égal devant la propension de ses principes vitaux à l'écoeurement et au dégoût, tout le monde n'est donc pas au même titre une victime potentielle, ou plus exactement un vecteur potentiel, de pollution (car si celle-ci passe par un individu à travers ses principes vitaux, c'est pour atteindre le corps familial). Nous avons vu que les hommes, dont la chair est bouchée, y sont plus sujet que les femmes, dont la chair est creuse, et à fortiori que les enfants pour lesquels cette distinction n'est pas pertinente avant la puberté. Par ailleurs, la sensibilité des hommes au dégoût croît avec l'âge et l'accumulation de savoirs rituels et prophylactiques. Les ancêtres, cependant y sont encore plus sensibles, peut-être parce qu'eux-mêmes sont des principes vitaux sans corporéité et que la corporéité est ce qui permet le contact et l'habituación à la souillure. Une série d'interdits concernant l'investissement de l'espace autour de l'autel aux ancêtres veille d'ailleurs à préserver ceux-ci d'un risque de pollution².

En outre, certains déchets corporels sont par essence plus polluants que d'autres. C'est le cas de tous les fluides issus des organes génitaux. Ceux-ci ne peuvent cependant pas être appréhendés globalement, car ils donnent lieu à des degrés divers de pollution. On peut en particulier relever que l'urine a des vertus prophylactiques et est parfois bue pour prévenir la coagulation du sang consécutive à une chute. Comme cela a déjà été suggéré, ce sont les fluides génitaux des femmes pubères qui sont de loin les plus dangereux. Leur dangerosité ne tient pas uniquement à leur provenance, le sexe féminin, mais aussi au temps particulier de leur production et de leur excrétion : cycle menstruel et accouchement. Le sang des règles comme celui de la parturition sont d'ailleurs qualifiés de « mauvais sangs ». De plus, ils entretiennent un lien explicite non seulement à la reproduction (le fœtus se forme à partir de la rencontre des sangs ou des fluides génitaux de l'homme et de la femme³), mais aussi à la vitalité. Pendant les accouchements on prend ainsi garde à ne pas prononcer le mot « sang » (*līrat*), ce qui dit-on entraînerait un écoulement surabondant, et à lui substituer « sève » (*yang*), terme qui renvoie à la croissance des végétaux. Nous verrons que les toilettes de la période de claustration

¹ *Khī*, qui signifie « excrément » entre dans la composition de nombreux termes se référant à une forme ou une autre de saleté (par exemple, *khī gnua*, « détrit »). Je n'ai cependant trouvé « *līm* » cité dans aucun dictionnaire ou lexique lao ou t'ai dam.

² Cette sensibilité différenciée à la souillure, fonction du genre, de l'âge et de la qualité (vivant ou ancêtre) n'est pas sans évoquer les propos de Dumont sur le lien qu'entretient la pureté au statut, même si, dans le contexte t'ai dam, les notions d'impureté et de pureté rituelle sont loin d'être aussi clairement développées que dans le monde hindou.

³ Voir *supra*, chapitre un, § 1.1.

suivant l'accouchement sont fortement liées à cet écoulement et à cette perte de fluides à la fois vitaux et polluants.

Par opposition, le sang des blessures ou encore le sang des animaux ne sont pas considérés comme polluants. Concernant ce dernier, notons que les hommes de tous âges se chargent sans réserve de la mise à mort des animaux, de leur nettoyage et de leur découpage. Quant au premier, il faut s'y arrêter. La mort par perte de sang n'est pas isolée des autres morts accidentelles subsumées dans la catégorie des malemorts (*tāi sē'āp*). En revanche, je rappelle qu'il existe une catégorie spécifique pour les morts causées par le fait d'engendrer ou de mettre au monde (*tāi phāi*). Les *phī phāi*, esprits issus de ce type de mort, s'attaquent en particulier aux femmes enceintes et aux nouveaux-nés dont ils dévorent les fluides.

La mort constitue donc le deuxième moment du cycle de vie (le premier était l'accouchement) donnant lieu à une forme de pollution. Celle-ci n'est cette fois plus aussi *directement* liée aux fluides corporels, mais elle renvoie dans certains cas à l'odeur qui est incontestablement pour les T'ai Dam une composante essentielle de la corporéité. Par ailleurs, le danger attaché à la mort semble provenir d'une part d'une surabondance de puissance conférée par la perméabilité momentanée entre le monde terrestre, le monde des esprits et le monde céleste, et d'autre part de la présence indésirable mais incontournable d'esprits malfaisants, notamment en provenance du cimetière. Les nombreuses toilettes qui ponctuent les funérailles valident une interprétation en termes de souillure ou de pollution. Je les mentionne ici rapidement¹. Citons d'abord la crémation². Celle-ci est très explicitement interprétée par mes interlocuteurs comme l'ultime toilette (*'āp nam*) permettant de se présenter propre aux divinités célestes. La propreté n'est pas nommée comme telle, mais présente par métonymie dans la bonne odeur (*'āi hqm*) que le savonnage comme la crémation sont dits conférer. Les morts simplement inhumés, par contraste, sentent mauvais (*mīn*), ils ne peuvent donc atteindre les villages des étages supérieurs mais demeurent dans des lieux intermédiaires. L'odeur, associée aux miasmes (*mat*), est également invoquée pour expliquer la nécessité de laver avant consommation par les vivants la viande du (ou des) buffle(s) sacrifiés pour l'ascension du mort aux

¹ Certains éléments mentionnés ici ont été discutés dans le chapitre un. On peut aussi se référer au récit chronologique des funérailles figurant en annexe.

² Au sujet de la place de la crémation dans les funérailles t'ai dam, voir *supra* chapitre un, § 3.1.1., p. 93, note 2.

villages célestes¹. Cette viande est saturée de la puissance mortifère de son destinataire. Les aliments présentés dans les plateaux d'offrande au mort, et donc préalablement consommés par lui, ne peuvent être mangés par les vivants : ils portent eux aussi cette puissance délétère. Les objets et les outils qui ont fait le voyage au cimetière mais en sont revenus doivent être systématiquement nettoyés de crainte que de mauvais esprits (les « esprits du cimetière ») y soient restés accrochés ; c'est aussi pour se débarrasser des *phī* que les personnes se passent un rameau épineux le long du corps avant de le jeter au loin. Enfin, les funérailles se clôturent par une grande séquence de nettoyage qui concerne aussi bien la maison et les objets qui la meublent que les personnes qui ont participé à la cérémonie, en particulier celles qui se sont rendues au cimetière².

La mort apporte avec elle plusieurs types de pollution différents de ceux liés aux fluides corporels. L'un d'entre eux est la présence des « esprits du cimetière », malfaisants, qui apparaissent à travers le traitement qui en est fait sous la forme de miasmes qui s'accrochent aux personnes et aux objets. Le second est une puissance contaminatrice des aliments « touchés » par le mort soit *via* les offrandes, soit *via* le sacrifice. Tous deux sont cause de dégoût et impropres à la consommation, et du second émane cette odeur caractérisant le danger qui lui est attaché (voir note 1, cette page). Ce danger menace en particulier, cette fois encore, les principes vitaux. Par ailleurs, malgré le grand nettoyage clôturant la cérémonie, la maison du mort reste impropre aux visites pendant le mois suivant les funérailles (durée identique à celle de la claustration suivant l'accouchement).

En résumé, on peut distinguer entre deux types de saleté. D'une part la crasse, la poussière, la boue, les déchets végétaux et animaux qui sont peu dangereux en terme de santé et de vitalité pour les humains, et d'autre part ce qui est souillant ou contaminant. Ces deux formes de saleté sont désignées par le terme '*uai*'. En revanche, il n'existe un mot, *pq̄d* (« pur, immaculé »), que pour le genre de propreté qui s'oppose à la saleté des fluides génitaux et des miasmes, des odeurs et des esprits liés à la mort. La saleté non polluante, bien qu'elle ne soit pas délétère, est cependant très négativement connotée et ce particulièrement quand elle est attachée aux personnes. Perçue, avec l'odeur qui lui est inséparable, comme une caractéristique intrinsèque de l'identité des Autres, nous verrons qu'elle est fortement moralisée.

¹ Tout en procédant au nettoyage consciencieux des morceaux de viande à la rivière, on prononce les paroles suivantes : « *Que partent les miasmes (mat) des phī des morts, les odeurs (āi) qui se sont rassemblés sur notre corps en revenant du cimetière, les miasmes et les odeurs qui se sont rassemblés sur la viande, qu'ils ne soient plus attachés à notre corps, qu'il soit pur (siang) comme la bobine et immaculé (pq̄d) comme l'œuf.* »

² Je propose ici une interprétation en termes de souillure, mais cette interprétation complète sans l'exclure ou s'y opposer la lecture proposée au chapitre un (§ 3.5.) qui renvoie, elle, à la nécessité de dissocier entre monde des vivants et monde des morts.

1.2. Morale de la propreté

1.2.1. Des distinctions ethniques et sociales

La propreté et la saleté constituent des types de corporéité antagonistes et à forte résonance identitaire. Les identités en jeu sont à la fois sexuées, nous l'avons vu, et ethniques ; elles distinguent entre les hommes et les femmes, mais aussi entre « nous les T'ai Dam (*T'ai Dam hao*) » et les Autres, non t'ai. Cette dernière distinction se joue au cœur de pratiques auxquelles se superpose un discours normatif et idéologique. Certaines de ces pratiques ont déjà été mentionnées comme l'interdit de fréquentation de la terrasse *kwān* par des non T'ai. Cet interdit est explicitement lié à la corporéité sale et polluante des étrangers dont les vêtements sont à la fois différents, mal lavés (sales) et mal entretenus (déchirés) :

« La terrasse kwān est interdite aux personnes 'n'importe quoi' (k'on pulu puli) parce que les ancêtres n'aiment pas qu'elles leur passent devant le visage, devant les yeux (nyon phī hūan bō māk sao kham nā kham tā). Les T'ai Dam d'autres villages, eux, peuvent y aller. Autrefois, les Lao Theung (Lao des collines) et les Lao Soung (Lao des sommets) portaient des vêtements sales et déchirés, eux-mêmes étaient sales. On ne les voyait que rarement. Maintenant, ce n'est pas grave, ils sont comme les Lao Loum (Lao des plaines). Les ancêtres n'aiment pas les vêtements des autres ethnies (son pao), ils ne sont pas des nôtres (bō men k'on hao). » (Aī Loun, 2001)

L'idéologie communiste affleure dans le système classificatoire choisi par mon hôte pour parler des Kh'mu (Lao des collines ou des contreforts) ainsi que des Akha et des Hmong (Lao des sommets)¹ comme dans la prudence qui lui fait historiciser les pratiques qu'il expose. Mais ce discours qui assimile et qui, dans les faits, contribue dans une certaine mesure à déhiérarchiser les contacts, coexiste avec une perception et un vécu de l'altérité comme menaçante. J'ai pu le constater encore très récemment (Janvier 2007) à travers une modification des usages de l'eau de la rivière Kham consécutive au déplacement d'un village akha à proximité de sa source. Jusque là, l'eau de la rivière servait à la fois à la baignade et à la consommation. Aujourd'hui les villageois répugnent à la puiser pour la boire et se plaignent de manière générale de sa saleté qu'ils lient

¹ Selon Goudineau (2000, p. 22), cette classification, conçue par certains nationalistes dans les années 1950 avait notamment pour objectif de subsumer toutes les minorités du Laos sous une même nationalité (*sonsāt*). Officiellement abandonnée assez rapidement, cette stratification des populations peuplant le Laos en fonction d'une représentation schématique et souvent erronée de leur occupation du territoire reste cependant très usitée, en tout cas parmi les T'ai Dam.

explicitement à son exploitation par les villageois akha. Ils se servent plus volontiers des cinq fontaines reliées à des sources installées depuis 2005 dans le village.

La perméabilité de la frontière séparant saleté et pouvoir de contamination qui caractérise la corporéité des femmes pubères et celle des non T'ai se retrouve dans une autre distinction sociale, liée cette fois à la hiérarchie des clans patrilinéaires. Avec les non T'ai et les femmes, on a affaire à des catégories sociales conçues comme inférieures dont la saleté intrinsèque constitue une menace et est aussi source de puissance. La dimension protectrice et prophylactique des pieds de *sīn* a d'ailleurs été évoquée dans le chapitre deux¹, alors que d'autres sources sur des populations T'ai mentionnent le fait que les hommes nouent un morceau du *sīn* de leur mère au canon de leur fusil pour partir au combat (Lefferts, 1992, p. 198). L'appartenance au clan patrilinéaire de statut supérieur Lō K'am confère aussi aux déchets que ses membres produisent une puissance redoutable. Ainsi les membres de ce clan sont-ils tenus, contrairement à ce que l'on pourrait supposer au regard de l'organisation hiérarchisée haut/bas, tête/pieds, amont/aval caractéristique de l'organisation des espaces géographiques, corporels et sociaux t'ai, à bâtir leur maison en aval de celles des villageois ordinaires. Dans le cas contraire, les eaux sales du dessous de la terrasse *chān* s'écouleraient vers les autres maisons charriant avec elles maladies et autres calamités².

1.2.3. Une exigence éducative

L'importance dans mes carnets des notations ethnographiques (dont celles qui suivent constituent une sélection) concernant le rapport des enfants t'ai dam à la saleté et à la propreté montre que celui-ci est l'objet d'un apprentissage qui fait la part belle à la verbalisation et tranche sur d'autres apprentissages par sa dimension explicitement éducative. De cet apprentissage dépendent à la fois des qualités morales indispensables à la vie sociale et l'incorporation, au sens propre, d'une identité proprement t'ai dam, voire véritablement humaine. Les enfants, dès tout petits, sont raillés pour leur apparence dans des termes qui, soulignant la distinction, participent à l'engendrer. L'identité t'ai dam se fonde ainsi sur une corporéité soignée et propre qui s'oppose à la corporéité négligée et sale prêtée non seulement aux non t'ai, mais aussi à des entités non humaines tels certains esprits dont l'apparence est fixée par la tradition orale.

¹ Voir *supra*, chapitre deux, pp. 131-133.

² Dumont (1966, p. 71) souligne parmi les différences entre les Hindous et les tribaux en Inde un renversement de la règle de dangerosité : « le rapport est inversé dans les relations humaines entre les supérieurs (qui sont sacrés ailleurs, et purs dans l'Inde) et les inférieurs : le chef tribal est tabou, entendez dangereux pour les gens du commun, tandis que le Brahmane est vulnérable à la souillure de l'inférieur ».

Extraits de carnet de notes

Chez Loun (27 décembre 1999)

Khantaly (2a6m) appelle Aī Loun (son grand-père paternel) qui est en bas depuis la terrasse pour qu'il vienne se laver le visage. Je demande si c'est un message de Em Pan. Loun, très fier, répond qu'elle y a pensé toute seule : « man mī saīmōng dī (elle a un bon cerveau) ».

Chez Am (2 février 2000)

[La fille de Am est en train d'accoucher ; Mon Si (5a) a accompagné Em Pan, venue pour aider] *Une femme fait une remarque à la fillette, mal coiffée : « On dirait le phī nyā vōm nyā vāi ! » Je demande des explications et Em Pan me répond que c'est un personnage de conte, une femme morte d'un coup de hache sur la tête dont les cheveux sont couverts de sang, agglutinés et emmêlés et qu'on dit ça aux enfants qui sont sales pour leur faire peur et qu'ils aillent se laver¹.*

Chez Loun (4 avril 2000)

Hier, première grosse colère observée de Em Pan. Mon Si (5a), Singkham (6a), I Na (4a6m) et Tiantit (3a) étaient allés jouer avec la nourriture des cochons. Em Pan les a rappelés en criant et les a tancé de se rhabiller et de retourner se laver à la rivière. Elle m'a dit : « Em bo di chae » (Mère n'est pas contente). Son ton avec les enfants était très sec, elle a dit que c'était sale, et avait vraiment l'air de le penser.

Chez Tyua (10 avril 2000)

Je suis venue avec Khantaly (3a), Nang Noy (1a) et Tiantit (3a). Aī Tyua (un grand-père paternel classificatoire, frère du père de leurs pères) remarque que Tiantit (dont le surnom est Mā Nyae, « Mère grande/costaud ») a de grosses joues. Il tâte également ses mollets. Il dit à Khantaly (dite Thèt) de remonter son pantalon en ajoutant « On dirait une Ko (kūr k'on Ko²) ». Je demande pourquoi il a dit ça, il me répond « Ce n'est pas joli, ce n'est pas bien. On voit le nombril ».

¹ Voir aussi *supra* chapitre deux, p. 129.

² Ko est un des exo-ethnonymes des Akha utilisé par les T'ai Dam.

Par ailleurs, la toilette est très nettement constituée en un mode de relation sociale, en un type de sociabilité. Les salutations entre villageois qui se croisent dans le village, par exemple (et c'est encore plus systématique pour des adultes s'adressant à des enfants) consistent fréquemment en un : « Tu vas te laver ? » ou encore « Tu reviens de la baignade ? ». Entre membres d'une même maisonnée, il est habituel que l'on s'interroge mutuellement, à l'issue d'une journée, sur le passage à la rivière. Et de ceux qui reviennent tard et sales d'une journée en forêt ou aux champs, mais qui, comme il arrive à Aī Loun, se disent trop fatigués et ayant trop froid pour se laver, on se moque abondamment. La toilette est ainsi au centre de relations de plaisanterie (car en réalité, même tard et dans le froid il est rare de faire l'impasse sur une baignade) dont on peut imaginer qu'elles lui donnent une prégnance particulière aux yeux des enfants. Le message éducatif prend aussi un tour plus direct quand il s'appuie sur des injonctions, des réprimandes ou un contrôle exercé par les adultes concernant le bon accomplissement de la toilette. D'enfants encore petits mais déjà autonomes (après 4 ans), on attend qu'ils prennent l'initiative de leur baignade ou au moins se conforment à l'invitation prononcée par un adulte. Au retour de la rivière, l'enfant sera ensuite questionné sur la qualité de sa toilette : « Tu t'es lavé ? Tu as mis du savon ? ».

La moralisation de la propreté, portée par les mots, passe aussi par une pratique régulière et obligatoire de la toilette. Si les enfants entendent et comprennent qu'être T'ai Dam, c'est être propre et bien tenu par opposition aux Autres, nous verrons dans le chapitre suivant (huit) que les façons de se laver, qui varient selon la saison, l'âge, le sexe, et la santé, elles, sont à l'origine d'expériences variées de la corporéité et participent de la production et de la transformation des personnes.

1.3. Souillure et vitalité : les toilettes du mois de claustration et de la toute petite enfance

1.3.1 Toilettes du mois de claustration

Trois jours ont passé, elle ne dort plus au feu.
Six jours déjà, elle ne dort plus au feu.
De la main gauche, elle prend le tube de bambou à médecines,
De la main droite, elle prend une torche de vieux vêtements.
La mère de la nouvelle mère prend le tube de bambou d'eau du riz.
Elles partent côte à côte jusqu'à la rivière.
La jeune mère lève le visage, se retourne et va jusqu'à la rivière là où l'eau est profonde et très claire.
L'eau du riz est versée dans une coupe de cuivre, elle met la tête dans l'eau, la malchance du pays du sud, du pays d'en bas ne doit pas lui être attachée, la malchance du pays d'en bas ne doit pas l'entraver.
Il faut balayer (avec des feuilles) le mal pour que tout soit bien, il faut se peigner la tête pour se débarrasser des odeurs rances et écœurantes, des démangeaisons.
Puis elle pourra revenir à petits pas à la maison et prendre le peigne en corne de zébu pour coiffer le faite de sa chevelure, le peigne en corne de buffle pour coiffer le tronc de sa chevelure.

Si, en titre de cette partie, je posai la question « Qu'est-ce qu'être propre ? », pour commencer à y répondre j'ai cependant choisi d'interroger les notions de saleté et de souillure. Prendre ainsi le problème à revers a permis de montrer que la « propreté » n'existait pas en tant que qualité en soi des choses et des êtres, mais se rapprochait plutôt d'un processus par lequel on maintient ou retrouve un certain type de corporéité. Est propre ce qui est, ainsi que le veut l'expression consacrée, « pur (*p̄d*) comme un œuf, comme une bobine » (mais cela se dit surtout des jours et des choses), ce qui n'est pas entaché ou est débarrassé par le nettoyage des odeurs, des miasmes, des fluides, des mauvais esprits que transportent avec eux certains moments du cycle de vie. Les événements influent donc sur la propreté des choses et des personnes, mais l'âge et le genre sont aussi déterminants car en tant que nourrisson et en tant que femme, on est, par contact pour le premier, par essence pour la seconde, porteur de souillure¹. C'est pourquoi je consacre aux toilettes du mois de claustration suivant l'accouchement une partie spécifique. Cependant, les corporéités du nourrisson et de la nouvelle accouchée ne se caractérisent pas uniquement par leur souillure, mais aussi par leur faiblesse. Un des entretiens que j'ai eu avec mon hôte, Aï Loun, rend très bien compte de l'intrication de

¹ Voir aussi *infra*, chapitre huit, § 1.1.

ces deux aspects : souillure et absence de vitalité. Avant de le retranscrire ici dans son intégralité, je veux attirer l'attention sur le point de vue dont il rend compte. Loun est un homme d'âge mûr, plusieurs fois grand-père. C'est aussi un notable et le fils d'un chamane extrêmement réputé et respecté dont il aurait dû reprendre l'esprit auxiliaire. Quel que soit le degré de représentativité et de généralité auquel prétend mon hôte quand il me parle des T'ai Dam (ce qu'il fait merveilleusement bien), ses propos restent fortement situés, liés à ce qu'il est lui-même et à l'idée qu'il veut transmettre de ses traditions. Le rapport des hommes à la souillure tel qu'il l'expose, notamment, est plus conforme à celui des spécialistes religieux qu'à celui des hommes ordinaires. Par ailleurs, Aī Loun lui-même nuance la valeur absolue des normes qu'il expose. Il faut en tenir compte.

Extrait de carnet de notes (13 octobre 2001)

J'ai parlé hier avec Loun de la manière dont on fait les enfants. Je reviens sur ce qu'il a dit concernant la saleté des nouveaux-nés. Oui, l'enfant, quand il sort du ventre de sa mère, est sale ('uai). Il faut bien le laver avant qu'un homme puisse le prendre. Normalement, ce sont les femmes qui attrapent (chap) l'enfant à la naissance. Mais s'il n'y a pas de femme, cela peut être le père. Il y a de l'eau de vulve (nam hī), de l'eau de pénis (nam kwai) de l'urine (nam nyao), du sang (lūrat), c'est sale. Mais s'il n'y a pas de femme pour s'occuper du bébé, pour laver le sīn, et que l'homme n'est pas écœuré, il peut le faire. Pour couper le cordon, les femmes ont l'habitude. Elles ont les mains douces. Elles se transmettent le savoir les unes aux autres, les vieilles aux jeunes. Ce sont aussi les femmes qui nettoient le placenta, c'est trop sale. Sauf s'il n'y a personne pour le faire. Les femmes sont habituées, mais il arrive que certaines soient quand même écœurées (khī līm). Même si elles ne veulent pas le faire, elles le doivent car c'est leur travail. Pour les hommes, le problème c'est le bon destin qui tombe (bun long). Le père n'aime pas tenir l'enfant avant sa sortie du mois de claustration (ōk k'am būan). Il ne le fait que s'il n'y a personne dans la maison pour s'en occuper. Pour tous les hommes, c'est pareil. Tant que l'enfant n'a pas un mois, le père préfère ne le porter et ne le câliner qu'un petit peu, pas longtemps. Les hommes n'aiment pas attraper les enfants de moins d'un mois car ils ont peur de les casser. Et ils sont encore un peu sales. Le bébé est lavé plusieurs fois par jour parce qu'il est sale, mais aussi, disent les Anciens, pour qu'il grandisse vite (nyae vai), qu'il sache marcher tôt (hū nyang vai), qu'il ait de

la vitalité, de la vigueur (hāo)¹. Pour les femmes, on dit aussi hāo vai, car leur corps est encore tendre (ōn), sans vitalité (bō hāo), sans aucune fermeté (bō han sang). C'est une question que l'on pose aux femmes qui ont accouché quand on vient leur rendre visite : « Hāo lāo ? » On lave le bébé et la mère à l'eau chaude, mais pas trop chaude, ça ferait mal. Laver à l'eau froide, cela donnerait des maladies, de la fièvre, parce que la mère est encore tendre, ōn. Les enfants, c'est pareil. La chair de la femme (nūa) est encore trop tendre. Les femmes sont enceintes pendant dix mois puis elles accouchent, l'enfant sort, elles perdent beaucoup de sang, de vent (lom), elles sont tendres. Parfois la peau (nang) des mains mue (lō), « comme les serpents », les cheveux tombent (dōn), « comme les feuilles d'un arbre ». Dans l'eau du bain, on met des feuilles de tūm chūn [non identifiées] et des feuilles de nāt [non identifiées] qui sentent bon et qui donnent de la vigueur.

Il est intéressant de relever que la perte de substances internes telles le sang, ou produites par des organes internes (cœur et poumons) tel le souffle, qui ôtent vigueur et fermeté à la nouvelle accouchée, modifient également sa peau et ses cheveux. Ceux-ci en effet se caractérisent par leur situation à l'interface entre la personne et le monde socio-cosmique, non seulement parce qu'ils sont visibles, mais aussi et surtout parce qu'ils sont socialement investis et, en ce qui concerne la peau-enveloppe, multi-situés. La reconstitution du corps de la jeune mère passe d'ailleurs à la fois par l'ingestion régulière, tout au long de la journée, d'eau bouillie avec des plantes², et par des toilettes de la surface du corps et les cheveux³

Les toilettes du mois de claustration de la mère et du nourrisson présentent un certain nombre de particularités communes dont certaines ont été évoquées par Aī Loun. L'eau, qui doit être plutôt chaude mais pas brûlante, est composée d'un mélange d'eau dans laquelle ont bouilli des feuilles de plantes odoriférantes et raffermissantes et d'eau froide non bouillie. Il ne s'agit pas de bains, mais plutôt d'aspersions. Celles-ci se font à l'intérieur de la maison, non loin du feu et elles sont renouvelées au minimum trois à cinq

¹ *Hāo* décrit la santé telle qu'elle est exprimée par une forme de vitalité et d'exubérance qu'on retrouve par exemple dans le comportement d'un chien qui saute et qui frétille. Reinhorn (2001, p. 1861) traduit ce terme par « être exubérant, débordant de joie, tumultueux, fougueux » et « sec, trempé (dit de l'acier) », une définition intéressante car sa deuxième partie renvoie à un état physique « sec, trempé » qui sous-tend en fait le comportement vital décrit par la première série de termes. Voir aussi *supra*, chapitre deux, pp. 147-148.

² Voir *supra*, chapitre deux, pp. 157.

³ On ne trouve ni pour la mère ni pour le nourrisson de traitement des orifices buccaux et anaux.

fois par jour. Alors que la toilette du nourrisson sera traitée dans une partie ultérieure dans laquelle elle sera mise en relation avec les autres toilettes d'enfants, je reviens ici en détail sur les caractéristiques particulières de celle de la jeune mère.

Les deux premiers jours, la femme qui vient d'accoucher se lave à l'intérieur de la cuisine, accroupie sur le sol du « coin où les femmes accouchent ». Elle se déshabille entièrement mais est cachée des regards par un paravent en bambou tressé par son époux au moment et à l'occasion de l'accouchement. La toilette consiste en une aspersion d'eau chaude¹ infusée au moyen d'une louche. L'usage du savon, dont l'odeur est trop forte, est proscrit jusqu'à la fin du mois de claustration, car, disent les femmes, « il ferait tourner la tête ». Les gestes accomplis par la nouvelle mère pour cette toilette tranchent sur ceux des toilettes ordinaires : succincts et rapides, ils consistent à faire glisser l'eau sur tout le corps en un seul passage des mains qui ne s'attardent sur aucune de ses parties. Techniquement parlant, il s'agit plus d'une « douche » ou d'un « rinçage » que d'une véritable toilette. Cependant, le vocabulaire t'ai dam ne distingue pas entre les diverses gestuelles et formes de toilettes. Toutes sont '*āp nam* (*litt.* se baigner [dans l'] eau), au même titre et la fonction décontaminante de la toilette de claustration est pleinement revendiquée par les villageois, hommes et femmes. Une fois lavée, la femme se rhabille sans s'être essuyée et se rassoit rapidement près du feu, sur un tabouret sous lequel de la cendre chaude a été déposée.

Quand deux nuits se sont écoulées, la femme quitte pour la première fois la maison afin d'aller faire une toilette à la rivière. C'est cette première sortie qui est décrite dans l'extrait des Dits de l'entremetteur cité en tête de chapitre. Ce moment correspond également à celui où l'époux peut à nouveau quitter l'enceinte du village[□] pour aller un peu plus loin que la rivière où il puise l'eau des bains de son épouse et de son nouveau-né. Il met notamment cette licence à profit pour aller accrocher en forêt le panier contenant les feuilles de bananier enveloppant le *khao lam*.

Je n'ai jamais été témoin de ce premier bain de la jeune mère à la rivière qui apparaît, dans les Dits de l'entremetteur, fortement ritualisé : une femme plus âgée, en principe sa mère, accompagne la nouvelle accouchée à la rivière pour une toilette qui semble se

¹ Nous verrons plus bas que l'aspersion constitue le seul modèle valable de la toilette au moins à visée purificatrice. Le bain, s'il implique un trempage dans de l'eau sale, est impropre autant au dégrassage qu'à la purification.

dérouler à la nuit tombée puisqu'une torche est nécessaire¹. L'attitude de la jeune femme, ses gestes, son choix du lieu de la baignade, mais aussi les instruments de la toilette sont décrits avec précision comme si tout cela répondait à un script préétabli. La finalité de ce premier bain est limpide, avec une abondance de référents aux notions et manifestations d'impureté dégagées plus haut. Une insistance particulière est portée à la toilette de la tête et de la chevelure, et c'est également l'importance de celle-ci qui est relevée dans les récits des femmes que j'ai questionnées à ce sujet. C'est en effet la première fois depuis l'accouchement que la femme non seulement peut, mais *doit*, se laver la tête. Plusieurs interprétations, non exclusives, sont données par mes interlocutrices. La nécessité de se laver la tête est liée à la souillure de l'accouchement, avec des références plus précisément au sang. L'usage de l'eau de trempage du riz, *nam mā*, est expliqué par ses vertus purifiantes. Aucun mot vernaculaire, mais un ensemble d'usages, justifie l'emploi de cette notion : on utilise l'eau de trempage du riz non seulement pour la toilette de la nouvelle accouchée, mais aussi pour se laver la tête après des funérailles, et encore pour assainir le dessous de la terrasse *chān* (où je rappelle que s'écoulent déchets alimentaires et corporels) quand on le rafraîchit et le remblaie.

L'interdit de se laver la tête immédiatement après l'accouchement, puis l'obligation de procéder à cette toilette rituelle se renouvelle à deux reprises, au dixième, puis au vingtième jour, avant la sortie de claustration. Cette séquence temporelle fait écho à celle suivie pour la diversification de l'alimentation de la nouvelle accouchée², ainsi qu'à l'assouplissement des prescriptions concernant le séjour au feu. Si je ne peux rien dire d'autre concernant le laps des trois jours, celui de la dizaine renvoie incontestablement à la clôture du cycle de deux fois cinq jours qui ponctue la temporalité t'ai dam.

Quoiqu'il en soit, cette toilette de la tête est liée à l'odeur nauséabonde (*k(h)ao*) dégagée par la femme, mais aussi au fait que, si elle se départait de cette odeur, son époux éprouverait le désir d'avoir des relations sexuelles avec elle, ce qui est interdit durant le mois de claustration. Enfin, la toilette obligatoire de la tête marque la fin de la période d'impureté, c'est un message corporel adressé aux principes vitaux, aux ancêtres et aux esprits du foyer et sans lequel on ne peut « quitter le feu » (*bq̄ nya fai*) sous peine de voir le « bon destin tomber ». Il faut ajouter que le nouveau père est lui aussi interdit de toilettes à la rivière pendant deux jours. Il peut ensuite reprendre celles-ci, et ce sans ritualisation. Par contre, contrairement à son épouse, il n'est toujours pas, à ce moment-là,

¹ La toilette se déroule fréquemment en fin de journée, notamment pendant la saison chaude. Dans ce contexte particulier de la toilette de la nouvelle accouchée, il y a peut-être aussi volonté d'évitement des autres villageois, les contacts de la jeune mère avec d'autres personnes, notamment à travers un partage de substance, étant par ailleurs limité au maximum, là encore pour parer à une éventuelle contamination réciproque. Voir aussi *supra*, chapitre deux, p. 154-155.

² Voir *supra*, chapitre deux, p. 147-148.

autorisé à se laver la tête. Il semble y avoir négociation d'un équilibre entre nécessité d'une purification progressive et maintien volontaire dans l'état de souillure qui est et doit être inhérent à la corporéité transitoire du mois suivant l'accouchement. Tout se passe comme s'il fallait agir sans rien précipiter, comme si les actes par lesquels on assainissait et renforçait le corps de la jeune mère devaient s'inscrire sans la bousculer dans une temporalité préétablie. D'où cet apparent paradoxe entre un lavage des cheveux obligatoire, mais contrôlé dans sa fréquence et dans son temps, pour que la femme se défasse de la souillure sans pour autant rallumer avant l'heure le désir de son époux. La recherche d'un équilibre entre le respect du rythme propre à chaque chose et la nécessité d'y mettre bon ordre caractérise aussi bien les transformations liées au cycle de vie que les apprentissages de savoirs (sociaux et techniques), sans doute parce que les deux sont semblablement conçus comme des processus de maturation des personnes.

1.3.2. Sur la terrasse : analyse de toilettes filmés

La toilette fait partie de ces pratiques dont l'enregistrement vidéo permet d'enrichir et d'affiner sensiblement la description et l'analyse¹. La répétition du visionnage, le déroulement de la séquence image par image, les aller-retour entre plusieurs scènes d'une même séquence ou des moments semblables de deux séquences différentes, constituent

¹ Voir par exemple ce qu'en dit Piette (1996, p. 111) ou encore Stork (1986, pp. 116-118) pour une revue de ses contraintes en rapport aux soins à l'enfant. Pour une réflexion plus poussée sur l'anthropologie filmique, voir Comolli 1983 & 1995. Celle-ci est d'ailleurs une des rares ethnologues à s'être attardée sur les gestes de la toilette, et ce à travers le prisme de l'anthropologie des apprentissages (1983, p. 51 et *al.*). Anthropologue-cinéaste, sa réflexion a deux facettes, inséparables : comment décrire les apprentissages d'un point de vue anthropologique *et* filmique. Il n'est donc pas étonnant qu'elle se soit attachée d'abord à la gestualité et à la forme, pour laisser volontairement de côté le contenu des apprentissages. Rien d'étonnant non plus à ce qu'elle se soit intéressée aux « apprentissages quotidiens les plus anodins, les plus courants » dont elle dit d'une part qu'ils ont souvent été délaissés par les ethnologues-cinéastes au profit des « procès d'initiation » que leur « forme ponctuelle (...), le programme rigide qui les gouverne » rendent plus facile à observer et à décrire (1983, p. 74), et d'autre part qu'ils nous informent, autant que le « spectaculaire ou l'extraordinaire » sur « le social, la marque d'appartenance à un groupe, à une société, à une culture » (1995, p. 4). Plus récemment, un numéro de *Communications* (2006, N°80) intitulé « Filmer, chercher » présente une série d'articles sur l'usage de l'image dans les sciences sociales. Je tiens à préciser ici que bien qu'ayant utilisé et bénéficié de l'enregistrement vidéo, je n'ai pas acquis les compétences spécifiques de l'anthropologie filmique. Mes films ont été conçus et restent une sorte de carnet de terrain visuel, avec la même tendance à la notation tous azimuts, à la saisie spontanée des données, au ratés et aux hésitations d'un enregistrement rapide. Dans mon usage de ces images, je souscris à la remarque de Péquignot (2006, p. 49) selon lequel « l'image (...) est toujours une mise en récit de la réalité, et par là, elle peut être un outil de production de connaissance et d'investigation dans la réalité ». Les planches de toilettes présentées dans ce chapitre sont une mise en récit de ces toilettes qui, tout en tenant compte de leur chronologie, a sélectionné dans leur déroulement des temps identifiés comme plus représentatifs ou plus parlants relativement à mon propos.

des outils techniques et méthodologiques inestimables pour saisir la subtilité de la gestuelle et des interactions tissés dans cette pratique de soin.

Pour diverses raisons, l'extrême richesse que permet l'enregistrement vidéo ne sera pas ici pleinement exploitée. Tout d'abord, ma démarche doit être comprise comme une exploration de certaines des possibilités, notamment la finesse et la richesse de la description ethnographique, que permet la vidéo. Une des limites en est cependant l'absence (circonscrite) de pratique d'un feed-back qui aurait permis d'enrichir descriptions et analyses de commentaires locaux. J'ai donc tenté de tirer le maximum des images en m'aidant pour ce faire d'une part des données de l'observation et des dialogues recueillis par ailleurs, d'autre part du questionnement spécifique qui avait orienté l'enregistrement puis le visionnage. J'ai donc axé mon travail de décryptage sur ces variations et ces constantes, liées à des facteurs récurrents ayant tous à voir avec la vulnérabilité des petits, dans le déroulement des toilettes de la petite enfance¹. Le premier de ces facteurs tient à l'âge et à ce qu'il implique concernant la tonicité et la motricité du jeune enfant. Le second à la santé de ce dernier. Le troisième aux conditions climatiques. Les variations de la toilette des enfants jouent sur quatre registres : la qualité de l'eau (chaude, froide, crue, bouillie, chauffée au soleil, nature, infusée), le lieu (cuisine, terrasse *kwān*, rivière), la gestuelle (bain, douche, avec ou sans savon) et enfin la nature et la facture des interactions².

Les séquences de toilettes reconstituées à partir de l'extraction de photos dans des rushes ont été regroupées en annexe (annexes IX-1 à 5) de manière à faciliter l'aller-retour entre le texte et les images.

¹ Je dois à Alain Epelboin d'être partie sur le terrain en 1999 avec une caméra et des « commandes » de toilettes d'enfants pour le centre de publications multimédias anthropologiques « Santé, maladie, malheur » du Laboratoire d'éco-anthropologie et d'ethnobiologie (UMR 5145 CNRS-USM 104). Le travail d'analyse et d'élaboration à partir de ces images a été impulsé et stimulé par Alain Epelboin, Annie Marx et Mireille Gruska, que je tiens à remercier chaleureusement. Enfin, certaines des toilettes commentées ici, mais aussi plusieurs autres, peuvent être visionnées sur le site du Réseau Académique Parisien dans la vidéothèque du Muséum d'histoire naturelle, sous-vidéothèque "Santé, maladie, Malheur" (SMM) UMR 5145 CNRS-USM 104 MNHN, à l'adresse suivante: <http://www.rap.prd.fr/ressources/vod.php?videotheque=mnhn/smm>

² Pour l'interprétation des interactions entre le nourrisson et la personne qui lui donne son bain, je me suis appuyée sur les travaux d'Hélène Stork. Celle-ci, psychologue de formation, pratique avec un grand soin épistémologique ce qu'elle appelle la « psychologie transculturelle ». Alliant thérapie clinique, observations de type ethnographique, approche ethnologiquement informée de la diversité culturelle, et pratique réfléchie de la comparaison (directe et indirecte), elle analyse finement la manière dont les pratiques de maternage, principalement indiennes, mais aussi françaises et maliennes (en situation de migration), influent sur le développement psychologique et moteur des jeunes enfants. Les gestes de la toilette d'un nourrisson indien sont soigneusement décrits et interprétés (1986, pp. 121-127), puis comparés aux soins dont sont entourés des enfants français et maliens récemment immigrés en région parisienne (ibid, p. 176-192).

Une première série d'images [planche IX-1], extraites d'une vidéo prise en février 2000, présente la toilette d'un nourrisson de trois semaines, Sian, troisième enfant de Mā Fui et Bo Oun. La scène se déroule à l'intérieur de la maison, près du feu de claustration. La chronologie de la toilette est respectée – comme dans les autres séries –, mais seules quelques unes de ses étapes, dont l'importance est discutée dans le cours du texte, sont reproduites.

Pour la deuxième toilette [planche IX-2], celle d'une petite fille de un mois première née d'un jeune couple, j'ai extrait un nombre plus important d'images fixes. Enregistrée en janvier 2000 à l'extérieur, sur la terrasse *chān* de la maison de Mā Hyia, grand-mère maternelle de l'enfant, cette vidéo est de meilleure qualité que la précédente et se prête mieux à l'extraction et à la reproduction de photographies. La comparaison de ces deux toilettes de nourrisson au visionnage, puis à travers l'écriture, permet de montrer de quelle manière s'articulent constantes et différences, gestualité coutumière et idiosyncrasique.

La troisième série [planche IX-3], extraite d'une vidéo prise en décembre 1999, montre le déroulement de la toilette de Nang Noy, qui a alors huit mois. Elle se déroule sur la terrasse *chān* de la maison de Aī Loun et est menée par la mère de l'enfant. La quatrième série [planche IX-4] est extraite du même film que la troisième et se déroule à sa suite. Elle montre la toilette de la sœur aînée de Nang Noy, Mā Nyae, âgée de deux ans et demi. Je ne ferai qu'évoquer les toilettes à la rivière [planche IX-5] qui seront largement traitées plus bas quand il s'agira de montrer de quelle manière la toilette participe à l'incorporation d'un schéma corporel hiérarchisé tête/pieds et incorporation des identités sexuées.

De la toilette au foyer au bain à la rivière

Durant le premier mois, les toilettes du nouveau-né se déroulent dans la cuisine où est installé le feu du mois de claustration. Sur la planche **IX-1**, on peut entrevoir derrière Mā Fui le feu allumé où boue l'eau des toilettes. Le linge du coucher et des langes du nourrissons, lavés, sont étendus dans le l'espace nommé « coin où les femmes accouchent ». Juste au-dessous, on peut apercevoir le panier lâchement tressé qui sert à ranger les langes des nourrissons et le linge des enfants. Pour le nouveau-né, comme pour sa mère, l'exposition, continue les premiers jours, régulière ensuite, à la chaleur du foyer vise à raffermir un corps mou et tendre. Sorti du premier mois, l'enfant pourra être baigné sur la terrasse *chān* [planches **IX-1 à 3**], qui reste un lieu privilégié, quoique de manière

de plus en plus ponctuelle, de la toilette des enfants jusqu'à l'âge de six ans à peu près. Contrairement à la rivière, on peut y contrôler la chaleur et la nature de l'eau dont on se sert pour la toilette. Par ailleurs, les enfants sont ainsi maintenus dans l'espace domestique, sous la protection des ancêtres. Pour les plus jeunes d'entre eux, le choix d'une toilette à la maison répond à une exigence de protection des principes vitaux qui, particulièrement mal accrochés à leur « propriétaire », risquent à chaque sortie de s'égarer. « *Les anciens*, me raconte ainsi Em Pan, *disent que l'enfant qui ne sait pas marcher à quatre pattes, on ne le baigne pas à la rivière ; quand il sait, c'est possible, si ses principes vitaux tombent à l'eau, ils savent revenir sur la rive en se déplaçant sur les fesses* (bō chang chān bō āp yū nam kōe tā chang chān āp dai phī khwān tok nam chāng chān ōk nam) ».

La toilette de la fillette de un mois [planche **IX-2**], qui n'a pas encore reçu de nom personnel, se déroule non loin de la porte d'entrée de la maison et devant l'échelle. Ce lieu n'est pas particulièrement marqué. On peut voir que, là encore, le panier à langes a été placé, ici par le père, à disposition de la personne réalisant la toilette.

Les troisième et quatrième toilettes [planches **IX-3** & **4**], celles de Nang Noy et de sa sœur Tiantit (dite Nyae), se déroulent sur la cime de la terrasse *chān*. Il n'y a aucune forme d'obligation dans ce choix de l'emplacement simplement lié aux circonstances : un feu, sur lequel l'eau de la toilette avait pu être mise à chauffer, était à ce moment-là allumé dans la petite maison provisoirement construite à cette extrémité de la terrasse pour le père de Em Pan.

Quand elles ne se déroulent pas à l'intérieur de la maison ou sur la terrasse *chān*, les toilettes d'enfants se font à la baignade, située à une cinquantaine de mètres en aval de la clôture marquant la limite du village [**IX-5A**]. À cet endroit, la rivière est surmontée par un monticule d'où s'élève l'arbre du *phī bān*, esprit tutélaire du village. Il arrive aussi, moins fréquemment, que des enfants plus âgés (à partir de sept, huit ans) se baignent plus en amont, où l'eau est plus profonde et forme quelques remous : il s'agira alors d'une baignade ludique [**IX-5B**]. En saison des pluies, quand les diguettes sont remplies d'eau, il est aussi possible d'y faire sa toilette [**IX-5C**].

Préparation de l'eau du bain : de l'eau bouillie et infusée à l'eau froide et crue

Pour les toilettes de nourrissons, on utilise nécessairement de l'eau chaude dans laquelle ont bouilli des feuilles de l'arbre *tām chūn* [non identifié] dont les villageois disent que l'acidité a pour vertu de raffermir leur chair trop tendre (*q̄n*) et trop molle,

(*piak*). Les feuilles *tum chīn*, ajoutent-ils, « *colorent l'eau, la rendent jolie et la parfument* » [IX-2B, par exemple]. Ce parfum atténue l'odeur du nouveau-né qui lui vient des fluides de l'accouchement et du lait de sa mère. Deux objectifs sont donc simultanément visés, la purification du corps souillé du nourrisson et son raffermissement. À la différence de ce qui se passe pour la nouvelle accouchée, il n'y a pas de traitement interne du nourrisson ni par l'ingestion d'eau chaude médicinale, ni via une autre technique¹.

Pour être efficaces, les toilettes de nourrisson doivent être répétées trois à quatre fois par jour pendant les tout premiers jours, un peu moins souvent ensuite, quand la chair de l'enfant commence à mûrir, à devenir mature (*kā*). Cette maturation de la chair est un processus progressif qui ne s'achève pas à un moment précis, mais croît avec l'âge. À la puberté, cependant, semble correspondre un premier stade dans son accomplissement puisqu'à cet âge, selon les termes de Aī Loun, « si la jeune personne était un oiseau, elle saurait déjà voler ».

Quand la température extérieure est trop basse, le nourrisson est lavé moins fréquemment car, dit-on « *on a pitié de lui, il a froid* ». Cependant, comme me l'a fait remarquer Am au sujet de son petit-fils nouveau-né, des toilettes plus rares peuvent être à l'origine de l'ouverture de crevasses suintantes au niveau de l'aîne et des aisselles, c'est-à-dire d'un excès d'humidité et d'un défaut de fermeté de l'enveloppe corporelle. On peut alors avoir recours à des cataplasmes de feuilles de goyavier mâchées. La qualité de l'enveloppe corporelle, qui constitue aussi un signe visible de l'état interne du nourrisson, est l'objet d'une veille attentive de la part des personnes maternantes. La mère en particulier, qui allaite l'enfant, doit s'abstenir de certains types de viandes, comme le poulet à peau blanche, réputé pour favoriser l'excès d'humidité (*pen nam*) qu'on observe parfois au niveau des plis du corps du nourrisson².

Même après la sortie du mois de claustration, le nourrisson continue à être lavé avec de l'eau chaude médicinale, comme c'est le cas pour la fille de Mā Yon [planche IX-2]. Si la purification du nourrisson est maintenant moins en cause, on continue cependant à

¹ Je pense par exemple aux lavements qui sont une composante des toilettes africaines. Voir par exemple, Égrot (2004) ; Erny (1999, p. 119 & 179) ; Guidetti et al. (1997, p. 45-46), mais aussi aux décoctions que l'on fait ingérer aux nourrissons sur le même continent ou encore en Inde (Stork 1986, p. 133).

² La tendreté, la mollesse, et l'excès d'humidité des nourrissons, notés dans maints contextes non occidentaux par les ethnologues (voir Erny 1999, p. 50), est aussi noté par l'historienne Françoise Loux (1978, pp. 123-124) concernant les soins aux jeunes enfants dans la France traditionnelle.

se soucier de son raffermissement. Par ailleurs, je rappelle que les nourrissons sont très sensibles aux différences thermiques :

« Comme l'enfant de Mā Loun [âgé de quatre mois], on ne lave pas avec de l'eau vraiment froide. On peut utiliser de l'eau de rivière chauffée au soleil ou bouillie. Trop froide, l'enfant pleure, il n'est pas encore habitué, 'il est cœur-tombe' (man tok chae). Si on met de l'eau froide, l'enfant pleure, si on le baigne à l'eau tiède, il ne se rend compte de rien (āp man nam ūn, man bō hū sang) ». (Em Pan, 13 avril 2001)

Pour les toilettes des planches **IX-1 & 2**, la température de l'eau bouillie [**IX-1B ; IX-2A**] est tempérée par l'ajout d'eau fraîche stockée dans des récipients sur la terrasse *chān* [**IX-3B**]. L'eau est sondée avec la main pour s'assurer qu'elle n'est ni trop chaude, ni trop froide [**IX-2C**], et ce à plusieurs reprises [**IX-2G**].

Les toilettes de Nang Noy et de Mā Nyae [**IX-3& 4**] sont elles aussi faites à l'eau chaude. Comme pour le lieu, c'est la fraîcheur de la température extérieure qui a déterminé ce choix. L'eau a été préparée à partir d'un mélange d'eau bouillie nature et d'eau fraîche, sans aucun ajout de plantes. Si les enfants avaient été mal portants, Ouan aurait pu faire bouillir des feuilles de *tum chūr̄n* ou de tamarinier (*bae*, « feuille », *māk*, « fruit », *khām*, « tamarin ») qui partagent de mêmes vertus revigorantes. En dépit des attentions de leur mère, les deux fillettes ont froid et pleurent durant l'intégralité de leur toilette.

Variations et constantes de la gestuelle

Positions

La toilette, durant les trois à quatre mois qui séparent la naissance de l'acquisition de la station assise [planches **IX-1 & 2**], se fait en appui sur les jambes étendues de la personne maternante qui se tient elle-même assise sur un tabouret bas. Dans une première phase, le nourrisson est allongé sur le dos dans la concavité formée par les crêtes tibiales de la personne maternante. Sa tête repose juste en dessous des genoux, et ses fesses sont calées au niveau des chevilles [**IX-1C à E ; IX-2K à P**]. Le nourrisson est ensuite basculé en position latérale et maintenu soit assis dans le creux des chevilles [**IX-1F**], soit debout entre les deux jambes, en appui contre un des mollets [**IX-2Q**]. On peut constater dans ces deux positions la grande tonicité des nourrissons. Avant d'être essuyé, le bébé est tenu

en l'air l'avant-bras posé sur sa poitrine et une main passée sous son aisselle, alors que l'autre soutient son fessier ; il est secoué quelques secondes [IX-1G ; IX-2S]. Il est essuyé et rhabillé sur les genoux de la personne maternante [IX-1H ; IX-2T à W].

Quand l'enfant est en âge de se tenir assis, il est lavé dans une bassine [planche IX-3]. Dans une première phase, il se tient assis et face à la personne maternante [IX-3A à P], qui dans un deuxième temps le relève et le fait basculer de manière à lui tourner le dos [IX-3R], puis le tourne à nouveau pour lui faire face [IX-3S]. L'essuyage et le rhabillage peuvent se dérouler sur les genoux ou à côté de la personne maternante.

Les enfants plus grands, comme Tiantit [planche IX-4], font plus rarement leur toilette dans une bassine et sont la plupart du temps lavés debout. Comme pour la toilette à la bassine, la personne maternante est mobile (elle se lève et s'assoie), mais ne tourne pas autour de l'enfant qui parfois est retourné (ici la toilette commence de dos et se termine de face) ou reste dans une même position durant l'intégralité de la toilette, les mains de la personne qui lave tournant autour du corps pour en faire la toilette. L'essuyage, qui n'est plus systématique et est moins consciencieux, puis le rhabillage, se font debout.

Les positions caractérisant les toilettes à la rivière sont diverses [voir planche IX-5]. Elles seront traitées plus loin, mais notons dès maintenant qu'elles varient en fonction de l'âge, du sexe, du degré d'autonomie de l'enfant et du caractère plus ou moins ludique de la baignade.

Usages de l'eau, usages du savon et d'autres adjuvants

Concernant les toilettes à la maison, l'aspersion est le modèle dominant pour les plus petits comme pour les plus grands des enfants. Les nourrissons [planches IX-1 & 2] ne sont pas immergés dans la cuvette d'eau chaude, pourtant parfois assez grande pour les contenir, mais aspergés de façon répétitive avec la main [IX-1C ; IX-2O]. La personne maternante humidifie parfois simplement sa main pour le nettoyage de parties du corps spécifiques comme le crâne et le visage, en particulier les yeux, les narines et les oreilles [IX-1A ; IX-2H&I]. Pour les toilettes de nourrissons (comme pour celles de leurs mères, nouvelles accouchées), les plantes bouillies dans l'eau sont utilisées pour leurs vertus assainissantes. On n'utilise jamais de savon.

Les toilettes dans des bassines pour les enfants qui se tiennent assis mais ne marchent pas encore présentent la particularité, dans le contexte t'ai dam, d'impliquer un trempage

de l'enfant dans l'eau de la toilette¹. Pour la toilette de Nang Noy, sa mère utilise l'eau préalablement versée dans la bassine d'abord pour mouiller (aspersion avec la main) [IX-3E, H], puis pour laver (passages plus ou moins appuyés de la main sur le corps de l'enfant) [par exemple, IX-3G], et enfin pour rincer (nouvelle aspersion) chaque partie du corps de l'enfant. On retrouve ces trois phases bien découpées de la toilette à la rivière où, dans certains cas, les enfants comme les adultes s'immergent ou s'aspergent d'abord dans l'eau (qui en saison sèche n'arrive qu'aux chevilles), puis en ressortent pour se laver, et y rentrent à nouveau pour se rincer [IX-5A]. Dans le cas de Nang Noy, la toilette s'est faite sans savon, l'eau de la bassine reste donc claire. Par ailleurs, pour les derniers gestes de la toilette, la mère maintient l'enfant debout par un bras [IX-3R&S], celle-ci ne trempe donc plus dans l'eau.

Pour la toilette de Tiantit, l'eau est d'abord versée à l'aide d'un récipient qui produit un jet plus important et plus vigoureux [IX-4A] que la main, utilisée par la suite. Comme pour Nang Noy, Ouan a préparé de l'eau tiède mais, cette fois, elle savonne sa fille [IX-4B]. Le savon et la lessive font partie des produits achetés par les villageois et, si le premier est réservé à la toilette, il est courant de voir utiliser le second, plus économique, non seulement pour le linge, mais aussi pour le corps. Comme je l'ai déjà signalé, le produit nettoyant par excellence reste cependant l'eau de trempage du riz (*nam mā*), qui, pour avoir longtemps macéré dans les récipients tubulaires (en bambou ou en plastique) dans lesquels elle est stockée, dégage pourtant une odeur dont les villageois eux-mêmes reconnaissent qu'elle n'est pas des plus agréables.

Variété des usages de la main en relation avec les parties du corps à nettoyer

Les mains nues constituent l'instrument privilégié de la toilette : elles servent à maintenir ou modifier la position de l'enfant, à verser l'eau, à la passer sur le corps, et, avec ou sans savon, à nettoyer. La mobilité de la main et des doigts permet d'en réguler finement les usages en fonction du type de mouvement que l'on veut imprimer : frottement, grattement, caresse, massage ou simple maintien. Toutes les zones du corps ne font pas l'objet d'un même type de lavage porté par une gestualité similaire. Les toilettes de la tête, du visage et des extrémités (mains et pieds) sont les plus insistantes à tous les âges, alors que les plis retiennent l'attention surtout pendant les premiers mois. On peut observer une grande régularité dans les positions et les mouvements imprimés aux mains

¹ Mes hôtes se sont montrés très perplexes quant à nos manières de laver les enfants quand ils ont visionné le film que j'avais fait de mon petit frère, alors âgé de cinq ans, prenant son bain dans une eau savonneuse.

en fonction des parties du corps à nettoyer. L'intensité du mouvement, plus léger ou plus appuyé, varie quant à lui avec l'âge : plus doux pour les nourrissons, il se fait plus vigoureux à mesure que l'enfant grandit.

Pour les deux nourrissons, le visage et le crâne sont traités une première fois, avant le reste du corps et avant que l'enfant ait été déshabillé [IX-1A&B ; IX-2H&I]. Les orifices des oreilles et des narines, mais aussi les yeux et notamment leurs coins, sont nettoyés alternativement par des mouvements du bout des doigts et des parties charnues du pouce et de l'index. Le nettoyage est minutieux, mais les gestes sont délicats, en relation avec la fragilité perçue du corps du nourrisson. Le crâne, de même que le visage quand il est traité dans son ensemble, sont lavés alternativement avec la face interne de la main ouverte et avec le dos de la main par petites caresses peu appuyées. Le crâne et le visage seront relavés vers la fin de la toilette [IX-1F ; IX-2Q] quand l'enfant sera maintenu en position assise [IX-1] ou debout [IX-2].

Pour la toilette de Nang Noy, cette distinction de la tête comme partie du corps à traiter à part n'est pas mise en évidence par une priorité chronologique : le crâne n'est aspergé qu'après le reste du corps [IX-3D], et la toilette du visage [IX-3NàO] intervient une première fois vers le milieu de la toilette (à 0'46"/2'09"), puis à la fin, juste avant la sortie de la bassine. En revanche, plus de 45 secondes, c'est-à-dire un tiers de la toilette, sont consacrées au visage. Les gestes sont appuyés : nettoyage des oreilles avec le pouce pour le pavillon et l'index et le majeur pour l'attache des oreilles [IX-3L] ; pression de la main ouverte du front à la bouche [IX-3M] ; passage symétrique de haut en bas des deux pouces sur le coin des yeux [IX-3N] ; nettoyage des narines avec le pouce et l'index [3O] ; passage latéral de la tranche de la main sur le pli du cou [IX-3P].

En ce qui concerne Tiantit, le crâne est ce qui lavé en premier, ; il est d'abord soigneusement savonné [IX-4D], puis frotté et rincé à deux autres reprises au cours de la toilette. La gestuelle de la toilette du visage [IX-4H/I/N/P] est similaire à celle observée pour Nang Noy, à l'exception du nettoyage des yeux, inexistant. Par ailleurs, les différentes parties du visage de Tiantit ne sont pas traitées en une même séquence, comme pour sa cadette, mais à plusieurs moments de la toilette.

Pour les plus petits des enfants [planches IX-1 à 3], les plis des aisselles [IX-1D ; IX-2M] et de l'aîne [IX-2L] font l'objet d'une attention particulière. Elles sont vigoureusement frottées avec la tranche de l'index ou les trois doigts centraux. C'est avec la partie charnue des trois doigts centraux [IX-1E] et/ou la tranche externe de la main [IX-2P] que les plis du cou, sur lesquels on s'arrête aussi longuement, sont lavés.

Chez les plus grands, seul le pli du cou continue à faire l'objet d'une toilette distincte [IX-3P ; IX-4H].

La toilette des organes génitaux est attentive dans la toilette de Sian (mais la prise de vue ne permet pas de le voir précisément), alors qu'elle est très rapide pour la petite fille de un mois, la mère se contentant d'un passage rapide du bout des doigts. La toilette de l'anus est elle aussi succincte, se réduisant à un passage de la tranche des doigts [IX-2R] ou de la main. Chez les deux plus grandes [IX-3R ; IX-4J], la gestuelle et la durée d'attention aux parties génitales et anales sont assez similaires.

La toilette des autres parties du corps du nourrisson (ventre, dos, fessier) repose sur la répétition et la succession d'aspersions et de passages légers des faces interne, et plus rarement externe, de la main. Les mains et les pieds font l'objet d'un massage rapide. La situation change pour Nang Noy et sa sœur Tiantit. Chez les deux fillettes les bras et les jambes ne sont plus seulement aspergés et légèrement caressés, mais aussi massés soit par des passages appuyés, soit par un mouvement de haut en bas, la main épousant les formes du corps de l'enfant, intense et répétitif [IX-3I, J&S ; IX-4E&F]. Cependant, ce qui présente le plus de différence reste l'attention portée aux pieds de la plus grande des fillettes [IX-4K&L], la seule qui marche. Je reviens plus loin sur la toilette des pieds, mais notons déjà le soin appliqué par Ouan à ce nettoyage. Celle-ci n'utilise plus du savon, mais du son de riz puisé dans la petite bassine en fer-blanc située sur le sol à la droite de l'enfant afin d'adoucir la peau que le froid fait se craqueler.

Acteurs et interactions

Pour les quatre toilettes dont j'ai restitué (partiellement) le déroulement, la personne maternante est la mère de l'enfant. C'est là un fait à la fois contingent et révélateur. Les toilettes des très jeunes enfants sont en effet le plus souvent, mais pas systématiquement, faites par des femmes qui dans beaucoup de cas sont leurs mères. Cependant, je rappelle que la première toilette du nouveau-né est réalisée par une grand-mère de l'enfant. Les femmes plus âgées (là aussi souvent des grands-mères), pour des questions de disponibilité, restent des acteurs privilégiés de la toilette des jeunes enfants. Une tante de l'enfant vivant dans la même maisonnée, mariée ou non, mère ou pas, s'occupe assez fréquemment de la toilette de ses neveux et nièces. De petites jeunes filles sont aussi vues se charger de laver un cadet (frère ou sœur réels ou classificatoires, petit neveu ou petite nièce), mais je l'ai surtout observé dans le contexte des baignades à la rivière. Quant aux hommes, ils répugnent fortement à manipuler les nourrissons qui sont source de souillure.

Je n'ai été témoin d'aucune toilette de nourrisson réalisée par un homme, cependant plusieurs pères m'ont dit avoir remplacé leur épouse quand, par exemple, celle-ci était malade. Par ailleurs, les pères [IX-2A&B] et même de jeunes garçons, au même titre que des petites jeunes filles, participent aux préparatifs de la toilette. Les pères vont chercher l'eau à la rivière, la mettent éventuellement à bouillir, l'apportent, ainsi que le panier de langes, à la jeune mère. Pour la toilette de la fille de Mā Yon, le petit garçon qu'on voit en IX-2G, un jeune cousin de passage, est sollicité à deux reprises : pour apporter de l'eau froide, puis pour étendre les langes de l'enfant. De manière générale, la mère faisant la toilette de son nourrisson se concentre exclusivement sur les gestes de soin, toutes les activités connexes étant prises en charge par des tiers. C'est ainsi sa mère, Em Pan [IX-1B], qui prépare pour Mā Fui l'eau de la toilette.

Le temps consacré à cette toilette du nourrisson est très court¹, même si on fait débiter le décompte au moment où la mère prend l'enfant et si on l'arrête après l'habillage : on arrive alors à environ quatre minutes pour la toilette du fils de Mā Fui et sept pour celle de la fille de Mā Yon. Le contact avec la mère est, pendant la durée de la toilette à strictement parler, essentiellement kinesthésique (sensation et perception du mouvement) et haptique (sensation et perception du toucher). Il y a d'abord le contact peau à peau procuré par la position de l'enfant sur les jambes dénudées [IX-2K] de sa mère et par la gestuelle de la toilette. Participent au même titre à ces contacts tous ces gestes de réajustement ou de raffermissement de l'équilibre de l'enfant, tels qu'on peut les observer en IX-2L alors que le nourrisson bascule sur le côté, en IX-2N quand ses deux pieds sont maintenus dans une main pour le recaler entre les chevilles, en IX-2O, avec une main placée sur le ventre pour assurer son maintien tandis que l'autre se livre à la toilette, ou en IX-2Q pour faire pencher et maintenir la tête en avant afin d'éviter qu'elle ne bascule vers l'arrière. Bien que je ne l'aie pas illustrée, on retrouve une gestuelle semblable dans la toilette de Sian, avec toutefois une assurance plus grande dans les mouvements de la mère dont c'est le troisième enfant².

¹ Les toilettes indiennes décrites par Hélène Stork, par exemple, durent une vingtaine de minutes (1986, p. 178).

² H. Stork a proposé, à partir de l'observation filmique de pratiques de maternage en Inde et en puisant parmi les théories de la psychologie du nourrisson (notamment Esther Bick et Imre Hermann, qui ont lié les gestes d'agrippement des nourrissons à la détresse provoquée par la rupture initiale que provoque la chute du ventre maternel au moment de la naissance), une lecture de l'importance de la fonction de support de la mère et de son incorporation par l'enfant dans la formation du moi. Les gestes d'agrippement à la mère, puis d'auto agrippement, qu'elle observe chez des nourrissons constituent selon elle des premières étapes vers l'incorporation de la « mère-support », « un support qu'on pourrait considérer alors comme un premier noyau du 'moi' » (1986, p. 163).

Si l'attention kinesthésique, mais aussi visuelle, de la mère à son nourrisson est soutenue, les interactions mère/enfant sont peu intenses. Sian qui semble endormi au début de sa toilette reste serein durant son intégralité. Il ne pleure pas et peu de mouvements laissent transparaître un inconfort à l'aspersion ou au contact : on ne le voit presque pas tressaillir et son corps ne présente pas de résistance aux manipulations de sa mère. La petite fille de Mǎ Yon, au contraire, commence à pleurer dès la première aspersion d'eau et ne s'arrête véritablement qu'une fois emmaillotée, quelque quatre minutes plus tard. Ses mouvements, vifs et saccadés, manifestent une certaine détresse et des tentatives d'évitements de l'inconfort au contact de l'eau. Sian participe à l'interaction par plusieurs tentatives d'agrippement au bras de sa mère. Le regard de Mǎ Fui sur la main de son petit garçon montre qu'elle les remarque. Quelques secondes plus tard, pour libérer ses propres mouvements, Mǎ Fui maintiendra le bras de l'enfant écarté le temps de la toilette de l'aisselle [IX-1D] avant de le rabattre sur sa poitrine dans une posture d'autoréconfort qu'il ne garde pas. On constate des mouvements similaires et une gestuelle semblable pour la toilette de la fille de Mǎ Yon, les tentatives d'agrippement de l'enfant restant cependant dans ce cas moins nombreuses. Les pieds de Sian sont mobiles tout le temps qu'il est en position allongée, avec là aussi quelques tentatives de prise d'appui sur les pieds en flexion de sa mère, moins nombreuses chez la fillette dont les membres ont plus tendance à se raidir. Le geste de Mǎ Fui visant à saisir les deux pieds de son fils dans une seule main pour les réunir évoque celui précédemment évoqué du bras vers la poitrine, on l'observe aussi chez Mǎ Yon [IX-2N]. Mǎ Fui ne parle pas du tout à son fils, ses seules paroles, rares, sont adressées à des tiers et consistent en des instructions pour obtenir de l'aide. Bien que Sian se montre très tranquille, d'ailleurs il se rendort presque immédiatement après sa toilette, l'objectif recherché n'est ni l'interaction, ni le plaisir. Cependant, le temps qui sépare le déshabillage de la première aspersion, quand l'enfant repose encore sur les cuisses de sa mère et face à elle, donne lieu à quelques caresses de Mǎ Fui qui relèvent nettement du câlinage. Pareillement, une fois la toilette terminée et l'enfant emmailloté, sa mère le regarde attentivement et lui caresse la tempe.

Le regard de Mǎ Yon est plus dispersé que celui de Mǎ Fui. La jeune femme est distraite par l'arrivée de plusieurs personnes, dont quelques enfants et une amie de même âge (*siao*) qui l'assistent pendant la toilette et avec lesquels elle a plusieurs échanges verbaux. Cependant, elle est aussi plus tendue vers l'enfant qu'elle fixe intensément, sans pourtant jamais croiser son regard, perdu dans le vide. Ses gestes de tendresse sont aussi

plus nombreux que ceux de Mā Fui, ils se portent sur le visage en début de toilette [IX-2H&I] (comme dans la toilette de Sian), et sur les pieds, dont la forme est commentée avec l'autre jeune femme, après le rhabillage [IX-2X]. Cette dernière participe d'ailleurs à ces contacts tactiles avec le nourrisson, grattant une oreille, ajustant un vêtement, jouant avec ses orteils. Il faut également noter que Mā Yon est plus gênée que Mā Fui par l'enregistrement vidéographique ainsi que le montrent des rires d'embarras, des demandes n'ayant pas de rapport avec l'action en cours (comme le souhait qu'on m'apporte un tabouret) ou les regards insistants avec lesquels elle me fixe à la fin de la toilette avant de me signifier verbalement que c'est fini et que cela suffit. D'autre part, la fillette est son premier enfant et ses gestes sont plus hésitants que ceux de Mā Fui. Enfin, le nourrisson, quoique légèrement plus âgé que Sian, est plus chétif et la toilette se déroule dehors où l'air est plus frais qu'à l'intérieur, ce qui contribue à expliquer son inconfort.

Le froid est aussi ce qui explique les pleurs de Nang Noy et de Tiantit dans les toilettes suivantes. L'interaction entre les fillettes et leur mère ne repose plus autant sur le contact physique, Ouan ne servant plus de support à leur corps. Elle n'est pas non plus principalement visuelle : les regards de Ouan et de ses filles ne se croisent pas et ne sont qu'occasionnellement tendus dans la même direction [IX-3K ; IX-4K&L]. La parole, en revanche, prend plus de place. Dans les deux toilettes, Ouan s'adresse à ses filles pour les inciter à s'arrêter de pleurer. Avec Nang Noy, la parole accompagne une action, répétée à deux reprises au cours de la toilette, et visant à capter l'attention de l'enfant pour la distraire [IX-3C] : Ouan utilise, la première fois, un récipient de plastique avec lequel elle puise de l'eau puis la reverse dans la bassine. La deuxième fois, elle tapote la surface de l'eau du plat de la main. Ouan accompagne ses gestes d'un encouragement verbal « Fais le ! Fais le ! (*Hed i, hed i*). L'enfant n'interrompt ses pleurs que très brièvement. Dans cette séquence, c'est en fait l'arrière-grand-père paternel de l'enfant (hors champ dans les images fixes), Eng, qui réussit le mieux à capter l'attention de Nang Noy. On la voit d'ailleurs regarder dans sa direction [IX-3F&L]. Eng ne prononce pas de paroles, mais se livre à des vocalises apaisantes. Nang Noy n'établit quant à elle quasiment pas le contact avec sa mère. La résistance que la fillette offre à la toilette reste essentiellement vocale : elle ne cherche ni à sortir de la bassine, ni à s'agripper à sa mère, et se montre, à une exception près, au moment où Ouan la relève [IX-3Q], plutôt docile ainsi qu'on peut l'observer sur la plupart des images où seul son visage est mobile, sa posture variant à peine. Nang Noy ne cherche activement le réconfort que quand sa mère la prend dans ses

bras à la fin de la toilette [IX-3U], et ne le trouve complètement qu'à travers l'allaitement [IX-3V].

En ce qui concerne Tiantit, le contact visuel entre la mère et l'enfant est tout aussi réduit, mais les paroles de Ouan sont plus élaborées. Celle-ci s'adresse à plusieurs reprises à sa fille pour lui signaler qu'elle est filmée et l'encourager à cesser de pleurer. Elle ne rencontre cependant aucun succès. Le stratagème de distraction utilisé avec Nang Noy est reconduit selon d'autres modalités : Ouan a enlevé une poussière des cheveux de sa fille et la lui montre, commentant ses gestes. Tiantit entre dans le jeu pour quelques brèves secondes. Les moments d'attention conjointe sont cependant plus nombreux que pour la toilette de Nang Noy, comme par exemple lorsque Tiantit observe attentivement les gestes de sa mère lui nettoyant les pieds [IX-4K&L] ; comme sa sœur cadette, elle participe très peu à sa toilette, hormis pour courber la tête sous le jet d'eau de rinçage [IX-4M].

L'attitude des fillettes ne perturbe pas leur mère qui ne précipite pas ses mouvements et n'abrège pas la toilette. Ouan veille cependant, plus que les mères des nourrissons ne le font, à ouvrir des plages de plaisir et de jeu à ses filles. La faible participation des fillettes n'est pas représentative des situations de toilette des enfants de cet âge en général, elle témoigne principalement d'un inconfort circonstancié lié au froid.

L'analyse de ces toilettes de jeunes enfants dans l'environnement domestique contribue à montrer les différentes articulations possibles entre des objectifs visant à la purification et/ou au nettoyage, à la promotion de la vitalité et/ou à la préservation de la santé. Nous avons pu voir que les personnes maternantes jouent sur une gamme étendue de possibles alliant diversement des ingrédients tenant à l'environnement (intérieur, extérieur, maison, rivière...), à la présence ou non d'artefacts (bassine, verseur, savon), et surtout aux différents usages de leur corps dans ses positions, ses gestes, sa vocalité, ses regards. L'assemblage de ces ingrédients de la toilette est à la fois coutumier, transmis et soumis au contexte : à l'âge, au rang de naissance, à la santé et à l'humeur de l'enfant ou encore à la température extérieure. Dans les quatre toilettes décrites, l'attention de la personne maternante se focalise sur les bons gestes à accomplir pour raffermir, purifier, soutenir et simplement laver l'enfant, plus que sur la qualité affective ou ludique de l'interaction. Cependant, à d'autres moments, nous le verrons plus bas, en d'autres circonstances et en général pour des enfants autour de l'âge de Tiantit, le jeu et le plaisir sont des composantes de la toilette.

Par ailleurs, alors que ces toilettes restent peu spectaculaires si on les compare aux toilettes indiennes ou africaines, leur enregistrement vidéographique a permis de repérer le développement de séquences gestuelles typiques, en particulier sur le visage, les plis et les orifices, et, pour les plus grands, les pieds. On notera ainsi la vigueur particulière prêtée au nettoyage du visage avec une spécialisation des positions et des mouvements des mains pour les toilettes des yeux, des oreilles, des narines et de la face dans son ensemble. Ces gestes tracent les contours de zones qui continueront à faire l'objet des soins les plus attentifs à l'âge adulte¹.

En comparaison, la toilette des parties génitales, sur la saleté desquelles le discours est pourtant insistant, est et restera succincte, discrète. Les extrémités, crâne et pieds, sont également distinguées par un traitement « à part ». Chez les nourrissons, elles reçoivent une attention particulière en début de toilette pour le crâne et en fin de toilette pour les pieds. Lavés mais sans insistance, ceux-ci sont plutôt investis affectivement, espaces corporels où se concentrent les marques de tendresse. Chez les enfants en âge de marcher, comme pour Tiantit et ainsi que nous le verrons plus en détail ci-dessous, le crâne est lavé en premier et les pieds sont, vers la fin de la toilette, consciencieusement et longuement frottés.

L'ensemble des contacts, des manipulations, des interactions générés au cours des toilettes participent sans doute à la formation de cette certitude que nous avons d'« habiter notre corps », pour reprendre une formulation utilisée aussi bien par le pédiatre et psychanalyste Donald Winnicott (1999 [1948]) que par Petit et Berthoz (2006) dans le contexte d'une exploration des liens entre phénoménologie et physiologie de l'action. Cette expression dont l'origine se situe dans la pensée occidentale en dehors de toute référence à des contextes autres résonne cependant assez bien avec les conceptions t'ai dam de personnes dont les composantes vitales, principes vitaux et enveloppes, sont dédoublées et multi-situées.

¹ Comme le rappelle H. Stork (1986, p. 123), les psychologues et psychanalystes, à commencer par Freud, ont depuis longtemps attiré l'attention sur le rôle de la peau comme surface, contenant et interface permettant au nourrisson « la formation de la première ébauche de son moi ». Voir aussi Anzieu (1995).

Ainsi, par la multiplicité des sollicitations qu'elle engendre : olfactives, visuelles, auditives, mais aussi et surtout tactiles, vestibulaires¹ et proprioceptives², la toilette contribue largement à délimiter dans le vécu de l'enfant des espaces corporels distincts, diversement investis dans les rapports à son corps propre, à autrui et à l'environnement engagés aussi bien dans les postures que dans le mouvement. Or, nous l'avons vu, les modalités de la toilette sont éminemment variables et variées, liées au contexte ; il y a donc de fortes chances pour qu'elles participent de la modularité³ des « images du corps » et des « schémas corporels » convoqués dans l'action. Nous verrons que les expériences de toilette à la rivière, qui marquent à la fois certaines continuités et certaines différences avec les toilettes à la maison, produisent moins que ces dernières des corps fermes, vigoureux et sains, et ont plus à voir avec l'inscription corporelle de la sexuation et d'une sociabilité largement fondée sur les rapports de genre.

2. Hiérarchies corporelles, l'axe vertical : tête, pieds, organes génitaux

Nous avons déjà vu l'importance de la référence au corps, et en particulier de l'articulation haut-bas, tête-pieds dans une organisation hiérarchisée de l'espace où s'inscrivent aussi les rapports sociaux⁴. J'ai également suggéré que cette hiérarchie corporelle dans laquelle, statutairement, la tête occupait la position supérieure et les pieds la position inférieure, était liée à un découpage plus global du corps en deux parties : au-dessus et au-dessous de la ceinture, avec les parties génitales comme source principale de souillure. Je voudrais maintenant montrer comment se construit l'articulation entre ces deux dimensions statutaire et sociale, d'une part, substantielle et liée au sexe, d'autre part, de la hiérarchie corporelle.

¹ « ... ce système régulateur qui intervient de manière particulièrement sensible dans les conduites d'équilibre » (Parlebas 1999, p. 318).

² « il s'appuie sur une foule de capteurs enfouis sous la peau, dans les muscles et les articulations...ce sens kinesthésique, qui apprécie la position des segments les uns par rapport aux autres et par rapport au monde extérieur, est à la base de toute activité corporelle. » (*ibid.*).

³ Notée par Petit (2003, p. 25) ou encore Parlebas (1999, p. 319).

⁴ Voir *supra*, chapitre six, § 2.2.1.

2.1. Ranger les vêtements : une cartographie de la répartition de la souillure dans la maison¹

J'ai déjà à plusieurs reprises suggéré que les vêtements devaient être tenus pour des composantes corporelles au même titre que les principes vitaux, ou encore que les odeurs attachées aux personnes². Comme ceux-ci, les vêtements sont à la fois partie intégrante et détachables des personnes, mais ils leur sont aussi liés de manière plus essentielle. En effet, les vêtements portent les odeurs de leurs propriétaires et servent, à ce titre, de réceptacles de principes vitaux. Je reviens plus bas sur le lien étroit qui unit les personnes et les vêtements qu'elles portent. Au-delà et sans doute en raison de leur statut particulier, l'observation des pratiques relatives au rangement des vêtements est susceptible de renseigner, avec une véritable efficacité, l'ethnologue sur la répartition et la présence de la souillure dans l'espace de la maison, dans l'espace corporel, et entre les personnes selon leur sexe et leur âge.

Plus fondamentalement, ce mode d'occupation et d'investissement de l'espace est source d'enseignement pour les enfants, acteurs engagés,

Car, *ainsi que le relève Ingold 2000, p. 164 ; ma traduction*), afin de guider ses actions futures, le praticien doué de savoir-faire (*skilled*) consulte le monde plus que les représentations (règles, propositions, croyances) à l'intérieur de sa tête.

Et puisque j'ai suggéré qu'on pouvait trouver dans cet arrangement du linge une cartographie de la souillure, m'appuyer sur une mise en images me semble particulièrement approprié à ma démonstration.

¹ Les questions relatives à l'orientation de la maison et plus globalement de l'espace ont été soulevées, avec les références bibliographiques permettant d'enrichir mon ethnographie, dans le chapitre sept.

² Lefferts (1992, p. 193) note que pour les populations t'ai, les vêtements constituent un élément de ce que T. Turner (1980) a nommé la « peau sociale (*social skin*) ». Pour cet auteur, les vêtements comme « peau sociale » doivent être considérés dans un ensemble constitué des cheveux, de la couleur de la peau, de la composition, de la décoration et du maintien du visage et du corps.

Planche IX-6 Cartographie de la souillure par les règles d'étendage du linge



1. les rambardes de la terrasse chān
2. La terrasse chān , où l'on prépare les aliments, stocke l'eau, trie le coton...
3. Coin de la terrasse chān attenant à l'espace où les femmes accouchent
4. Coin de la cuisine opposé à l'espace où les femmes accouchent
5. Devant les rideaux séparant l'espace du coucher du reste de la maison
6. Coin de l'autel aux ancêtres et du coucher du chef de maisonnée
7. Intérieur de la maison, côté « publique ». On entrevoit la terrasse kwān.
8. Maison de Ai Loun. Au premier plan la terrasse kwān, au fond la terrasse chān
(Les clichés 1.& 2 ; 6 à 8. sont de Sabine Perraudin (oct. 2002)

Ces clichés suggèrent également la diversité des activités domestiques qui se déroulent sur la terrasse *chān* : stockage de l'eau (dans des seaux ou de grandes poubelles en plastique, photos 1 & 2) et de l'eau de trempage du riz (dans un tube de plastique vert, photo 2), séchage des épis de maïs pour le grain de l'année suivante (photo 1), tri du coton (photo 2), préparation d'un repas composé de pousses de bambou (photo 2). Sur les photos 7 et 8, on aperçoit également le linge, étendu cette fois sur la balustrade de la terrasse *kwān* et sur un montant horizontal

accroché en hauteur à ses piliers et à la façade de la maison. Là aussi, les tee-shirts sont suspendus en hauteur, et ce sont des shorts que l'on aperçoit posés sur la balustrade.

Ces quatre images mettent en évidence un des principes qui régissent l'étendage du linge non seulement en ces lieux, mais aussi dans le reste de la maison. Vêtements couvrant le haut du corps (*sīra*) et vêtements couvrant le bas du corps (*sīn*, *suang*, « pantalon ») doivent être rangés ou mis à sécher séparément, les premiers au-dessus des seconds. Les vêtements couvrant le bas du corps, au contact des organes génitaux, sont considérés comme « sales » (*uai*), et cela est encore plus vrai des *sīn* des femmes menstruées et ayant éventuellement déjà mis au monde un enfant¹.

Outre (et sans doute aussi à cause de) la saleté dont, même une fois lavés, ils restent entachés, ces vêtements sont de statut inférieur à ceux portés sur le haut du corps en vertu de l'importance d'une hiérarchie corporelle haut/bas, tête/pied. La manipulation, et même le voisinage des *sīn* représentent un danger pour les hommes à travers le dégoût qu'ils suscitent chez leurs principes vitaux. Les hommes ne doivent donc ni s'en saisir, ni passer au dessous. La pollution se transmet non seulement par contiguïté, mais aussi verticalement, du haut vers le bas, comme l'attestent les règles d'étendage du linge. Cette seconde orientation renvoyant également à la hiérarchisation des segments corporels selon un axe tête/pieds.

Si, comme on peut le constater sur les photos 7 et 8, il arrive que, les habitants de la maisonnée étant nombreux, on mette du linge à sécher sur la terrasse *kwān*, on préfère si possible l'éviter. En effet, cette terrasse est située à l'extrême amont/amont (nord-est) de la maison et elle est contiguë à la fois à la chambre du chef de maisonnée et à l'autel aux Ancêtres (photo 6).

¹ Le pouvoir polluant des vêtements portés sous la ceinture, et en particulier ceux des femme, est relevé par Lefferts (1992, p. 198) concernant les populations t'ai dans leur ensemble.

En elle-même, à cause de sa situation dans l'espace, la terrasse *kwān* est un lieu statutairement élevé ; par ailleurs, sa proximité avec l'autel aux ancêtres et la chambre du chef de maisonnée en fait un lieu chargé d'interdits : on ne peut y amener des aliments crus ou des feuilles de bananiers entières, ni y préparer des repas, de plus son accès, aujourd'hui plutôt familial, était autrefois totalement proscrit aux étrangers. L'idée est d'éviter tout type de contamination non seulement aux esprits protecteurs de la maison, mais aussi aux principes vitaux du chef de maisonnée. Le risque encouru dans les deux cas est une chute du destin favorable (*bun*). Or les vêtements, qui portent l'odeur et la souillure de leurs porteurs, sont de potentiels vecteurs de pollution.

En plus de la situation relative des vêtements couvrant le haut et le bas du corps, un deuxième ensemble de principes régit donc la répartition des vêtements dans la maison. D'une part, l'espace est divisé entre les lieux où l'on range les vêtements qui couvrent le haut du corps et ceux qui couvrent le bas du corps (1), les vêtements masculins et les *sīn* féminins. D'autre part, il s'agit de ne pas investir les lieux dont le statut est à la fois supérieur et sacré (amont/amont) avec des vêtements qui sont porteurs de souillure (vêtements beaucoup portés et vêtements des femmes) (2).

(1) Sur les photos 3 à 5 on voit différents espaces du corps principal de la maison de mes hôtes. La photo 6 montre Aī Loun s'appropriant à monter aux ancêtres le plateau d'offrandes pour le rite du riz nouveau. Face à lui et derrière le rideau rouge se trouve son lit. À sa droite et dans son dos, on aperçoit des montants sur lesquels sont suspendus des vêtements, uniquement des chemises et des pantalons.

La photo 7 montre le coin « amont/aval » de la maison. Juste après la porte qui donne sur la terrasse *kwān*, se trouve un des deux lits (*chong*) réservé au coucher des adolescents (l'autre se situe dans le coin « aval/aval »). Au pied du lit, sur les montants soutenant la moustiquaire, on peut voir quelques chemises accrochées. Les vêtements des deux photos 6 et 7 sont rangés expressément côté *tai tīn*, « aval-pied », pour reprendre l'idiome *t'ai dam*. Ils appartiennent aux dormeurs hommes des espaces de coucher attenants. On trouve encore des pantalons et des chemises sur des montants suspendus à la cloison séparant la pièce principale de la cuisine, dans les coins aval/amont et aval/aval, ou encore de l'autre côté de la même cloison, mais uniquement dans son coin amont/aval (photo 4).

Les *sīn*, par contre, sont rangés soit sur un montant accroché contre le mur attenant à la terrasse *chān* de l'espace où les femmes accouchent (*kālq̄ q̄k lūk*), dans le coin aval/aval de la cuisine, soit sur le tronc (*kok*) de la terrasse *chān*, à l'abri du toit *tūp chān*, du

côté opposé à l'échelle, et donc le plus proche du coin où les femmes accouchent (photo 3). Dans les deux cas, les rambardes destinés aux *sīn* sont accrochés plus près du sol que celles destinées aux chemises et pantalons. Il faut encore noter le traitement particulier réservé aux *sīn* très usagés dont les femmes se servent pour contenir le flux des menstrues (le tissu, plusieurs fois plié, est passé entre leurs jambes et maintenu par la ceinture du *sīn* au niveau de la taille). Ceux-ci sont lavés, comme le reste des vêtements, à la rivière, mais à l'écart et en aval. Ils sont mis à sécher non pas dans la maison, mais à l'endroit où ils ont été lessivés. Enfin, ils sont rangés à même le sol dans le coin de la terrasse *chān* où sont suspendus les vieux *sīn*.

(2) Les vêtements dont les lieux de rangement viennent d'être décrits sont ceux que l'on porte au quotidien. Ils ont déjà servi et restent dans une certaine mesure « sales » même quand ils ont été lessivés. Cela est bien entendu encore plus le cas pour les *sīn*. Les vêtements neufs, quant à eux, sont stockés dans les coffres de bambou et de rotin tressés, *kabām*, situés, cette fois, à la tête des lits de chaque ménage. Les *sīn* n'ayant quasiment jamais été portés peuvent éventuellement être étendus avec les pantalons dans le corps de la maison.

Les vêtements des enfants, quand ils ne sont pas suspendus à n'importe quelle hauteur et sur n'importe lesquels des montants et rambardes des terrasses ou de la cuisine (mais je n'en ai pas vu sur le montant du « coin où les femmes accouchent »), sont entassés, comme on l'aperçoit photo 5, dans des paniers de bambou lâchement tressés qu'on appelle les *kwai* (ce type de panier) *fā* (étoffe) *nyao* (uriner). Chaque couple dépose un de ces paniers au pied de son lit (donc côté « aval-pieds », *tāe tīn*). Les vêtements de tous les enfants, garçons et filles, y sont mélangés. Bien qu'ils appartiennent en principe en propre à chaque enfant, ils peuvent être empruntés au sein de la maisonnée par des frères et sœurs y compris classificatoires. On ne retrouve pas ces pratiques de prêt entre adultes. Les vêtements des enfants ne seront séparés selon les critères de sexe et de « propreté relative » décrits ci-dessus qu'au moment de la puberté, quand les jeunes ressentent et constatent la mutation de leurs corps (« leurs poils pousser, leurs tétons durcir », selon les termes de mes interlocuteurs) et qu'ils commencent à éprouver les sentiments de pudeur (*nā āi*) qui les poussent désormais à masquer leur nudité notamment lors de la toilette.

Ces usages relatifs aux vêtements rejoignent par maints aspects les pratiques de positionnement et de circulation des personnes dans l'espace de la maison selon leur genre, leur âge et leur statut décrites dans le chapitre sept. Les enfants y apparaissent dans les deux cas comme des êtres distincts, auxquels toutes les transgressions sont permises,

ce que l'on comprend désormais mieux au regard de la corporéité spécifique, « neutre », qui est la leur. Non contraints par ces règles pratiques qui régissent le comportement des adultes et des jeunes pubères, les plus petits en sont néanmoins des observateurs et des praticiens. L'habitation et la manière dont elle est investie et constituée par ses résidants compose un paysage dans lequel les enfants évoluent, dont ils apprennent une cartographie autant sociale que cosmologique, et qu'ils participent par leur présence à construire.

2.2. Dissociation du traitement de la tête dans les postures de toilette¹

Chez les T'ai Dam, le traitement dissocié et spécifique de la tête et de la chevelure lors de la toilette des enfants, qu'on retrouve bien sûr ailleurs, doit être envisagé en rapport avec la constitution d'un schéma corporel et d'une image du corps hiérarchisés selon un axe haut/bas, tête/pieds, statutairement supérieur/statutairement inférieur dans lesquels la tête, par ailleurs lieu de résidence des principes vitaux les plus importants, occupe la position haute et statutairement supérieure. Cet axe corporel est d'autant plus important que, nous l'avons vu, il sert de référent à l'organisation de l'espace, à la manière de s'y situer et de s'y déplacer, mais aussi d'y interagir avec d'autres personnes. « Se situer, rappellent les architectes-ethnologues Charpentier et Clément, c'est d'abord et avant tout situer son corps » (1978, p. 39).

Rappelons tout d'abord l'importance du premier lavage des cheveux de la nouvelle accouchée. Dans les Dits de l'entremetteur, cette toilette inaugure et prépare la sortie du mois de claustration de la mère en achevant de la débarrasser de la souillure, présente sous la forme d'odeurs et de miasmes, engendrée par l'accouchement. À travers cette insistance sur le lavage des cheveux, c'est aussi le lien de la chevelure à la sexualité qui est posé puisque la clôture du cycle de toilettes post-partum permet le retour aux relations

¹ Des raisons pratiques contribuent sans doute à expliquer qu'une gestuelle particulière soit associée à la toilette de la tête (comme au reste du corps, d'ailleurs), parmi lesquelles on pourrait citer l'évitement du savon dans les yeux ou les contraintes de l'environnement concernant l'usage, abondant ou restreint, de l'eau. Cependant, l'observation des techniques de la toilette telles qu'elles se déclinent en diverses parties du monde montre la variété d'interprétations et de réponses à ces contraintes. Pour n'évoquer que deux exemples, dans le film « Du savon dans les yeux » (Epelboin 1991), la mère peule bandé d'une fillette de neuf mois savonne celle-ci abondamment avec une poignée de fibres végétales. Le visage est savonné avec la même vigueur que le reste du corps sans qu'aucune disposition ne soit prise pour éviter les yeux. Quant à la technique du bain qui la nôtre, en France, elle paraît particulièrement curieuse aux T'ai Dam qui ne conçoivent pas que tremper dans de l'eau sale puisse nettoyer efficacement.

sexuelles. Cette relation de la chevelure à la disponibilité sexuelle des femmes sera à nouveau évoquée plus bas.

Nous avons vu plus haut que les gestes des toilettes ordinaires des enfants délimitent des espaces diversement investis en fonction de l'âge et de la fragilité. Parmi les zones les plus nettement distinguées du reste du corps, la tête apparaît avec le plus de persistance (les plis, par exemple, sont l'objet d'une attention particulière pendant les tout premiers mois uniquement). Comme pour les pieds, on a rencontré plusieurs manières de distinguer par la gestuelle de la toilette la tête du reste du corps. Elle peut être traitée préalablement au déshabillage et avec une insistance sur le visage et ses orifices chez les nourrissons et les enfants avant la station assise (toilettes à la maison). Il peut aussi y avoir précédence chronologique, aspersion abondante et shampooinage vigoureux pour les enfants un peu plus âgés (toilette sur la terrasse). Dans les toilettes observées à la rivière, le trempage et le rinçage de la tête et de la chevelure sont consciencieux et spécifiques, qu'il soient effectués par les enfants eux-mêmes ou par un adulte, avec le basculement de la tête en position allongée ou l'aspersion en position debout ou accroupie, tête baissée. Concernant le contexte de la rivière, il donne lieu à une autre déclinaison, particulièrement intéressante, de ce traitement dissocié de la tête [ci-dessous, planche IX-7]. Celle-ci, basculée vers l'arrière, est mouillée et lavée préalablement au reste du corps, l'enfant étant tenu « assis » en appui sur les cuisses ou entre les genoux de la personne maternante. Sur la première image [IX-7A], c'est une jeune femme, non encore mariée, qui procède à la toilette de sa nièce (I Na, 3a6m). Le geste de basculement est exagéré et témoigne, selon l'interprétation des autres villageoises, de l'inexpérience de la jeune femme. On retrouve cette accentuation de la posture dans les toilettes réalisées sur leurs cadets par des petites filles de huit, neuf ans. Dans les deux cas, la tête est bel et bien distinguée, par ce mouvement de bascule, du reste du corps, mais l'inconfort de l'enfant est manifeste.

Dans le deuxième cas [IX-7B], au contraire, l'adulte (Em Pan qui baigne Nang Noy, 1a) adapte posture et mouvement de sorte que la tête se trouve bien traitée séparément du reste du corps mais sans effet négatif sur le bon maintien de l'enfant. On peut par ailleurs remarquer que dans cette dernière toilette, qui est celle d'une toute petite fille, les positions respectives de l'enfant et de l'adulte évoquent très fortement celles qui caractérisent la toilette des nourrissons. Cette fois cependant, l'axe est vertical et non plus horizontal et l'enfant fait face à la personne maternante.

Planche IX-7 Toilettes dissociées de la tête



Quand les enfants grandissent, le basculement en arrière en appui sur le corps d'un adulte ou allongé sur le dos dans l'eau n'est plus utilisé. Il est remplacé par un basculement en avant avec aspersion à la main ou au moyen d'un récipient, technique mixte à laquelle s'ajoute, pour les femmes, un trempage de la chevelure dans l'eau de la rivière ou dans un seau. L'intensité et la persistance de l'attention portée aux soins de la tête sont manifestes dans d'autres pratiques que celles de la toilette à proprement parler. Il sera plus bas question des soins de la tête en relation à l'incorporation de la féminité, notons néanmoins ici que ce faisceau d'attentions congruentes sur la tête joue un rôle dans la constitution d'une image du corps où celle-ci occupe une position prégnante. Cela ne signifie pas pour autant que ces gestes de soin, transmis implicitement et accomplis sans appeler de commentaire, aient cette constitution pour visée consciente.

2.3. Usages et soins des pieds

Partons d'une scène enregistrée en décembre 1999 sur la terrasse *chān* de la maison d'Aī Loun (planche IX-8). Sont présents Eng, le père de Em Pan, sa troisième épouse, Ngao, et les cinq même petits enfants d'Aī Loun vivant sous son toit que ceux de la toilette à la rivière décrite ci-dessus. Ngao, assise sur un tabouret, prépare les balles de coton à l'égrenage, les triant, retirant les particules de végétaux accrochées aux fibres. Mon Si (4a8m), assise à même le sol, et Thèt (2a7m), debout, manipulent le coton ; Singkham (4a) se tient lui aussi aux côtés de son arrière-grand-mère paternelle, il grignote quelque chose ; Tiantit (2a6m) tourne autour de cette petite assemblée, jouant avec une petite couverture ; Nang Noy (8m) est assise successivement dans le panier où se trouve le coton, puis par terre à côté de Ngao. Un des enfants fait remarquer à Ngao que Nang Noy a déféqué. Ngao appelle les chiens, coprophages, qui viennent nettoyer les lattes souillées, puis elle déshabille la fillette. Elle procède ensuite à sa toilette. La petite fille, qui ne marche pas encore, se maintient debout en s'appuyant contre les jambes de Ngao, qu'elle tient des deux mains.

Eng intervient pour envoyer Mon Si chercher de l'eau pour son arrière-grand-mère. La petite fille obtempère, prélevant l'eau dans un des grands containers en plastique où elle stockée avec une grande louche creusée dans une courge séchée. Eng instruit ensuite Mon Si de verser l'eau sur les fesses de sa petite cousine. Ngao, qui est toujours en train de déshabiller Nang Noy, intervient, temporisant l'action de la fillette : « attends, attends ! ». Une fois prête, elle encourage Mon Si : « Viens, viens ! » et tandis que celle-ci verse l'eau, elle nettoie les fesses de Nang Noy, puis ses jambes, avec sa main droite. Tout en procédant à cette rapide toilette (sans savon), elle continue de guider Mon Si : « Verse », « Cela suffit », et enfin « Redonne à Arrière-grand-mère ».

Cette nouvelle louchée dont elle se saisit elle-même lui sert à parfaire le nettoyage des lattes après le passage du chien. Cette fois, elle n'utilise pas sa main, mais, maintenant Nang Noy debout, suspendue par un bras, un pied posé sur sien, elle se sert de son pied droit pour frotter le sol. Les autres enfants observent la scène attentivement, dans les rires au moment où Ngao nettoie le sol. Ngao essuie les fesses de Nang Noy avec une balle de coton qu'elle jette ensuite à terre, puis repose l'enfant à même le sol.

Planche IX-8 Défécation et toilette de Nang Noy, usages de la main, des pieds, des chiens



L'essuyage et la toilette des fesses des jeunes enfants après défécation se font soit, ainsi qu'on vient de le voir, avec la main et à l'eau, soit avec un bâton, soit enfin, avec de l'eau et le coup de pied. Les deux dernières techniques sont préférentiellement utilisées par les hommes dont nous avons vu qu'ils tendent à limiter le plus possible d'être mis en contact avec la souillure émanant, entre autres, des jeunes enfants. Je voudrais attirer ici l'attention spécifiquement sur l'usage alternatif des pieds comme instrument de nettoyage. Le sol de la maison est régulièrement balayé, les détritiques étant évacués par la claire-voie des lattes. Par contre, il est plus rarement lavé à l'eau. Le plus souvent, ce lavage à l'eau est réservé au nettoyage de la saleté humide, comme les fèces d'enfant ou les fluides de l'accouchement (qui sont toutes deux des substances corporelles, dont j'ai noté par ailleurs le caractère polluant). Il sert aussi, plus rarement, à se débarrasser d'une souillure plus diffuse, liée à la traversée d'un passage dangereux, comme dans le cas du nettoyage de la maison après des funérailles.

Or, le lavage à l'eau du sol s'effectue exclusivement avec les pieds et je peux affirmer au moins en ce qui concerne l'accouchement, que seules les femmes y procèdent. La position extrême et basse des pieds dans l'axe du corps renvoie sans doute, comme l'ont souligné Charpentier et Clément (1978, 1990) et Formoso (1987, 1994) métaphoriquement à une orientation hiérarchisée du monde, mais leur usage dans le traitement de la souillure (en particulier de celle issue des organes génitaux) comme le fait que, pas toujours chaussés, ils constituent l'unique et indispensable point de contact avec la saleté plus ordinaire du sol, en font des vecteurs de pollution privilégiés. En conséquence une attention particulière est portée au positionnement des pieds dans la relation sociale, comme le montre par exemple l'interdit de les pointer en direction de la tête de quelqu'un. Au cours de la petite enfance, cependant, le sens de cette articulation tête / pieds est constitué et incorporé par des pratiques corporelles telles celles de la toilette bien plus que par l'inculcation par la parole de normes sociales.

Les pieds font ainsi l'objet d'un nettoyage assidu dès que les enfants sont en âge de marcher. Nous avons vu plus haut que la toilette des pieds constitue toujours, contrairement aux autres parties du corps, mais semblablement à la tête, un moment à part. Cette spécificité s'inscrit de diverses manières, par la durée (plus longue), par l'intensité (plus soutenue) ou par la position dans la chronologie de la toilette (souvent en marge de la toilette, à la fin ou la précédant). Les techniques de lavage des pieds sont également variées : avec ou sans savon, à main nue ou avec une brosse ou une pierre [IX-9B], parfois avec du son de riz, hydratant [IX-9C], parfois en utilisant un pied pour

laver l'autre [IX-9A]. Les pieds sont la seule partie du corps souffrant, ou nécessitant, l'usage d'un instrument autre que la main. Le pied comme instrument de lavage, typiquement, est réservé à des zones particulières du corps : fesses des enfants, ses propres pieds.

Vignette ethnographique (Février 2007)

Avant ce dernier séjour sur le terrain, Alain Epelboin m'a passé quelques commandes de vidéos, parmi lesquelles une toilette des pieds au retour des champs ou de la forêt. Je devrais, a-t-il spécifié, demander à un des villageois de se prêter à une mise en scène, de reproduire pour moi la gestuelle propre à ce type de toilette. Je demande donc à mon hôte, Aï Loun, s'il veut bien faire ça pour moi. Cela l'amuse excessivement. Il revêt les vêtements usés qu'il porte pour aller travailler dans les rizières, coiffe son chapeau conique, et s'empare d'un outil agricole. Il demande à son épouse d'en faire autant, et m'invite à les suivre. Loin de se contenter de me montrer comment il se lave les pieds au retour des champs, il m'emmène jusqu'à une des entrées du village, s'avance de quelques dizaines de mètres vers les rizières et fait demi tour. Em Pan, obtempérant à ses encouragements le suit, un peu perplexe et désarçonnée par cette mise en scène. Les deux marchent donc maintenant « comme si » ils revenaient effectivement des champs. Ils s'arrêtent à une source située à l'entrée du village. Là, mon hôte nettoie son outil de travail, ses pieds, en utilisant ses mains, ses mains, puis termine par son visage. Em Pan fait de même à sa suite, puis nous nous remettons en route vers la maison. Pour Aï Loun, la démonstration s'arrête là. D'ailleurs, j'ai éteint ma caméra. Mais à ma grande surprise, une fois remonté sur la terrasse, mon hôte se dirige vers les seaux d'eau et, se saisissant d'un récipient, il verse de l'eau sur ses pieds qu'il nettoie l'un avec l'autre [IX-10A] !

Le simulacre de toilette décrit ci-dessus, désopilant par l'alliance de sérieux et de plaisir de jouer qu'il avait suscité chez mon hôte, n'avait pas vraiment répondu à mes attentes concernant le type de gestuelle associé à une toilette de pieds sales. Mais, de retour dans la réalité, Aï Loun, parti et revenu sans chaussures, éprouve le besoin de relaver ses pieds avant d'entrer dans la maison, et, là, il évite l'usage des mains. Souci d'économie de l'eau stockée dont il aurait fallu se servir à nouveau pour laver les mains si celles-ci avaient été utilisées ? Localisation de la saleté, sur la plante des pieds dans ce

Planche IX-9 Toilettes de pieds



cas plutôt que couvrant toute la jambe dans celui d'un retour des rizières ? J'aurais tendance à pencher pour la deuxième hypothèse qui s'accorde bien avec l'insistance portée par ailleurs au lavage du coup de pied : frotté avec la plante des pieds, elle-même point de contact avec le sol et éventuellement avec la souillure dont celui-ci est recouvert, il donne lieu à une toilette poussée au quotidien [IX-9B & C]. C'est en effet sur le dessus du pied que se concentre toute l'attention, la plante des pieds n'étant l'objet de soins

qu'occasionnellement et sans rapport avec le lavage : la corne formée par la marche, qui finit par se craqueler, est de temps à autre désépaissie avec une lame de rasoir. Il faut enfin ajouter que bien qu'ils soient des vecteurs de souillure, les pieds constituent aussi une zone libidinale du corps, ils sont investis affectivement par le toucher (on l'a vu sur les nourrissons) et esthétiquement, mes interlocuteurs insistent sur le fait que leur toilette a pour fonction de les rendre agréables à regarder et à toucher. Il y a là un contraste notable avec les organes génitaux dont la toilette est succincte, discrète, et dont la simple mention, chez les adultes, peut constituer une insulte nécessitant réparation¹.

2.4. Organes génitaux²

2.4.1. Paroles d'adultes

Berceuse t'ai dam

Uu b̄q̄ n̄on kai t̄ot t̄ā

Uu mā khop kon

Uu b̄q̄ n̄on 'q̄n n̄ōi khop h̄l/ham

OuOu, tu ne dors pas, le poulet te pique les yeux,

OuOu, le chien te mord les fesses,

OuOu tu ne dors pas, la petite marmotte te mord la vulve / les testicules

J'ai évoqué plus haut la rapidité de la toilette des organes génitaux des enfants et des adultes, et ce en dépit du fait qu'ils constituent la pire source de souillure. Cela est vrai cependant en particulier du sexe et des fluides qui en sont issus des hommes et des femmes pubères. Car si les hommes n'apprécient pas d'être mis au contact de l'urine et

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 1.2., pp. 70.

² Le sujet de la libido prête plus qu'aucun autre à des interprétations de type psychanalytique. Cependant, malgré leur richesse, les interprétations proposées par la littérature ethno-psychologique ou ethno-psychanalytique (voir notamment Dévereux 1972 & 1977, Roheim 1967) restent pour moi trop liées à des conceptions occidentales de la personne et je ne me sens pas pour le moment capable de faire le pont entre les théories de l'inconscient telles qu'elles sont proposées par la psychanalyse et les données ethnographiques. Je me maintiens donc ici dans une posture « naïve » qui doit beaucoup bien sûr à ma propre perception (ethno et ego centrée) des scènes observées, tout en m'attachant à en livrer une interprétation qui rende compte du point de vue des acteurs sans s'intéresser plus spécifiquement ni à leur personnalité individuelle ou collective, ni à leur inconscient.

des excréments d'enfants¹, c'est un principe de précaution qui peut être transgressé et qui constitue un risque moins important que celui encouru par une simple évocation verbale des organes génitaux adultes. En réalité, les adultes s'autorisent, concernant les enfants, une licence verbale dont ils se gardent auprès de personnes plus âgées hormis dans le récit de certains contes licencieux. Les paroles des adultes concernant les organes génitaux des enfants sont le plus souvent prononcées sur le ton de la plaisanterie, mais elles n'en revêtent pas moins une valeur normative forte : il y a une ambivalence assez nette entre la tolérance de fait pour la nudité des plus petits et les remarques qui viennent finalement en souligner l'impropriété, comme si ce dont il s'agissait était d'éveiller chez l'enfant la conscience à la fois de son propre sexe et des règles qui l'amèneront plus tard à cesser de le montrer. Par ailleurs, si l'évocation des organes génitaux des enfants est courante, il n'y a pas semblable liberté en ce qui concerne les gestes.

Les caresses faites aux enfants, je l'ai noté, se focalisent sur d'autres parties du corps, en particulier le visage (pour les nourrissons) et les pieds, ou encore les fesses, qui sont tapotées (mais) à travers le porte-bébé au rythme des sautilllements du porteur qui tente d'endormir l'enfant. Quant aux adultes, ils se touchent rarement en public et on aura compris qu'en tout état de cause ils évitent toute mention et tout attouchement (au moins public) des parties génitales.

Le sens et la facture des échanges entre enfants et entre enfants et adultes seront mieux saisis à travers le recours aux notes de terrain.

Extraits de carnet de notes

Sur la terrasse *kwān*, chez Aī loun(12 février 2000)

Aī Loun, en riant, à sa petite-fille Thèt (2a9m), assise les jambes écartées et dont le sīn est ouvert : « Ho, tu as déjà des poils à la vulve (Ho hī ōk moi lieo, litt. « Ho vulve [a] sorti [des] poils déjà) »

Chez Am (4 mars 2000)

Khamsay (2a6m) vient en visite chez son grand-père maternel Am dont l'une des filles a accouché quelques jours plus tôt. Sa mère et sa grand-mère paternelle sont

¹ Je n'ai jamais observé de jeunes enfants jouer avec leurs excréments. Il ne semble pas y avoir de situation où les fèces ne sont pas immédiatement nettoyées (à l'eau, par un chien), de plus je rappelle que, très jeunes, les enfants sont tenus au dessus d'un trou ménagé dans la cuisine ou sur la terrasse *chān* pour uriner et déféquer, leurs excréments disparaissent donc dans la zone boueuse et humide située sous les pilotis à ces endroits de la maison.

avec lui. Sa mère lui fait remarquer que son short est déchiré au niveau de l'entrejambe. Peu après, sa grand-mère paternelle joue avec son pénis, attirant l'attention sur le fait qu'il est exposé à la vue de tous. Plus tard, la même femme encourage Khamsay à montrer à deux grands garçons que son short est déchiré.

Sur la terrasse kwān, chez Aī loun (19 août 2000)

Aī Loun s'adresse à Thèt (3a3m), assise sur un banc : « Tu pleures, on te donne des bonbons, tu pleures encore (et il fait le geste de couper en joignant l'index et le majeur), on te coupe la vulve. » Pas certaine d'avoir bien entendu, je lui demande de répéter. Il le fait et ajoute que Thèt aime (māk, aimer ici au sens d'avoir l'habitude) pleurer la nuit. En effet, j'ai entendu la fillette pleurer la nuit dernière, « parce qu'elle avait trop chaud », m'explique son grand-père

Chez I Fui (5 juin 2001)

Quand j'arrive chez Fui, les petites filles (2 à 4 ans) sont nues. Mā Loun, leur jeune tante paternelle (20a), lorsqu'elle me voit, leur fait remarquer que l'on voit leurs vulves et les incite à s'habiller.

Les enfants auxquels s'adressent ces remarques, on peut le constater, sont encore très jeunes. Aucun d'entre eux n'a réagi par une gêne observable aux propos de ses parents et de ses aînés. L'échange entre Khamsay et sa grand-mère est le plus ambigu car, s'il attire l'attention de l'enfant sur la visibilité de ses organes génitaux, on ne perçoit ni dans le geste de toucher de la grand-mère ni dans son incitation à exhiber la déchirure du short, une intention coercitive ou réprobatrice. Il y a presque au contraire une valorisation du sexe de l'enfant. Ce n'est plus le cas dans les interactions avec les fillettes. Aī Loun allie dans ses propos à sa petite-fille, que par ailleurs il admire beaucoup pour son esprit vif, raillerie et menace. Dans la première scène, la plaisanterie réside dans le décalage entre l'âge de la fillette et la référence au signe annonciateur de la puberté que sont les poils. Cette référence inscrit la réprobation du grand-père dans un temps projeté, celui où il deviendra réellement insultant et incorrect de montrer ses organes génitaux. Il y a là un apprentissage « en devenir » plus qu'un véritable contrôle immédiat de la posture de l'enfant. Bien que sous sa forme écrite on ne puisse le percevoir nettement, le ton de Aī Loun quand il menace sa petite fille de lui couper la vulve est réellement celui de la plaisanterie. Cependant, mon hôte manifeste un agacement qui, lui, est bel et bien ressenti face aux pleurs des petits la nuit. Les menaces de castration constituent l'un des éléments

du répertoire quasi standardisé des modes de pression, efficaces ou non, utilisés par les adultes à l'égard des enfants (voir la berceuse sus-cité). Il s'agit là d'un mode d'interaction qui semble viser moins l'efficacité que l'expression de l'ambivalence des sentiments de l'adulte qui, tout en sachant qu'il est censé tout admettre des plus petits, cherche tout de même le moyen de communiquer et de soulager son impatience, voire sa colère¹.

Par comparaison avec celle d' Aī Loun, la remarque de Mā Loun est beaucoup plus directe. Elle est aussi davantage située, dans le sens où c'est mon arrivée qui l'induit. Or, nous avons déjà vu que certains comportements socialement appropriés étaient sollicités d'enfants même jeunes dans le contexte d'interaction avec des étrangers ou des inconnus².

Avec l'ensemble de ces paroles, moqueuses, menaçantes ou simplement normatives, qui se portent sur les organes sexuels, quelque chose est construit dont on perçoit les échos dans les jeux et les paroles des enfants eux-mêmes.

2.4.2. Paroles, gestes et jeux d'enfants

Ayant pu côtoyer les enfants d'une même maison sur plusieurs années (dix pour les plus grands, huit pour les plus petits), j'ai pu faire le constat que les jeux de mots et les jeux gestuels autour des organes génitaux étaient globalement circonscrits à la période comprise entre deux ans et demi et cinq ans. Comme nous allons le voir à travers ces quelques notes de terrain, ils constituent des échanges dont les adultes sont souvent témoins et auxquels ils participent de diverses manières, mais, toujours, avec beaucoup de tolérance.

Extraits de carnet de notes

Sur la terrasse *chān*, chez Aī Loun (6 février 2000)

Nyae (2a8m) s'attrape la vulve et rie. Em Pan (lui) dit « khon khī hai (pleurnicheuse, litt. personne-caca-pleure »), Nyae rie et donne une tape à sa grand-mère paternelle. Nyae va s'accroupir au dessus du trou-latraine de la terrasse. Em Pan lui demande « Tu as fais caca (khī ā) ? ». Nyae sourit en hochant la tête.

¹ À d'autres occasions, c'est en imitant le cri du chat au milieu de la nuit qu'Aī Loun essaie de faire taire ses petits-enfants. On peut aussi penser à l'évocation par Em Pan de la présence de sangsues imaginaires pour faire sortir sa petite fille de l'eau.

² Voir *supra*, chapitre sept, § 2.1.3., pp. 327.

Nang Noy (10m), qui est dans le berceau sous les pilotis, se réveille. Em Pan descend la chercher. J'entends Em Pan chanter la berceuse [citée ci-dessus]. Le frère aîné de Nang Noy, Singkham (4a2m) l'imité d'en haut. Em Pan remonte avec Nang Noy et s'assoie. Thèt (2a9m) s'assoie en face d'elle. Nang Noy pleure. Thèt lui tripote la vulve. Em Pan retire Nang Noy, mais ne dit rien.

Sur le terrain en bas de chez Aī Loun (11 février 2000)

Nang Noy (10m) et Nyae (2a8m) sont assises dans un van. Leur tante maternelle, Theung, dit : « Nang dī (asseyez-vous bien) ». À chaque fois que Nang Noy et Nyae veulent la même chose, Nyae est incitée à céder à sa sœur qui est encore petite (« khon nōi, petite personne »). Ouan, la mère de la fillette s'exclame : « yā hed nōng (ne fais pas [de mal à ta] sœur) ». Nang Noy touche la vulve de sa sœur, cette dernière rie.

Sur la terrasse chān, chez Aī Loun (7 mai 2000)

I Fui est venue en visite chez ses parents avec sa fille I Na (3a7m) et son fils Sian (surnommé Poum) (1m3s). Thèt (2a11m) et Nang Noy (13m) tournent autour du petit, tenu par I Fui. I Na va embrasser son petit frère à plusieurs reprises puis revient vers moi. Nang Noy s'approche, elle est encouragée par I Fui à l'embrasser : « Tiup ī, tiup ī », et finit par le faire. I Fui, Eng (le père de Em Pan) et Em Pan s'exclament et rient. Après avoir un peu allaité Sian, I Fui l'emmène vers le trou de la terrasse qui sert de latrine et, le maintenant en position assise, les jambes écartées, elle l'encourage à uriner en faisant des bruits de bouche : « Tss, tss ». Elle s'adresse à I Na : « Fais le, fais le (hed ī hed ī) ». Celle-ci, comprenant l'ordre implicite de sa mère s'approche, se saisit du pénis de son petit frère et le secoue. À la suite de quoi Sian fait pipi.

Sur la terrasse chān, chez I Fui (8 août 2000)

I Fui allaite Sian (4m3S). I Na (4a1m) leur tourne autour. Quand le nourrisson a fini de boire, I Fui le pose à terre où il se maintient en position assise, mais la tête fortement penchée vers l'avant. I Na s'assoie en face de lui, les jambes écartées, et lui dit : « Mange [ma] vulve (kin hī) ». I Fui me regarde et rie. I Na continue dans la même veine en revenant régulièrement près de son petit frère dont elle touche le scrotum en disant, hilare : « kwāi (fam. couilles) ». Un peu plus tard, elle s'empare

d'une machette, rangée dans un panier et dit en se dirigeant vers son cadet : « Couper les couilles (sic) (tat kwāi). » I Fui répète les paroles de sa fille en riant, mais lui fait reposer la machette. I Na tape son petit frère, pose son pied sur le sien, à chacun de ses gestes, I Fui la rappelle à l'ordre « Tiens toi bien, tiens toi bien (yū dī, yū dī) », elle lâche parfois une « Ah, celle là ! (k'on anni !), mais ne hausse jamais le ton. I Fui a repris son dernier-né sur les genoux, I Na est montée sur les miens. Elle imite chaque geste et chaque vocalise de son cadet. I Fui ne fait aucun commentaire.

Dans ces scènes, aucune valeur positive n'est affectée par les adultes aux jeux sexuels initiés par les petits. L'auto-érotisme de Nyae ne donne pas lieu à une répression directe de la part de Em Pan, mais appelle un commentaire décalé car Nyae n'est pas à ce moment là en train de pleurnicher. Dans ce moment de plaisir, manifeste dans ses rires, Nyae est rappelée à son statut de petite fille encore à l'âge où la propension à pleurer est conçue comme normale, voire même inhérente à la condition de jeune enfant. Il faut noter par ailleurs la proximité temporelle entre le moment où la fillette se touche la vulve et celui où elle va déféquer. Cette proximité rappelle le geste d'I Na à l'égard de son petit frère, geste suscité cette fois par leur mère. Cette stimulation des organes génitaux fait partie de l'apprentissage de la propreté, et je l'ai vue réaliser à plusieurs reprises, mais ici l'enfant, la grande sœur, est appelée à jouer un rôle dans un apprentissage dont elle est à la fois acteur et destinataire.

Les attouchements entre fillettes (sœurs réelles et classificatoires dans les extraits cités) ne provoquent pas non plus de réponse directe et explicite de la part de l'adulte qui en est témoin. On voit Em Pan soustraire Nang Noy de la proximité immédiate de son aînée, mais sans qu'il soit possible (en l'absence d'un commentaire spontané de Em Pan comme d'une interrogation de ma part) d'en lier avec certitude le sens à la scène d'attouchement. Quand Nang Noy se livre à la même exploration sur la vulve de sa sœur aînée, aucune intervention adulte ne s'en suit. Par contre, Nyae réagit en riant, manifestant ainsi au minimum sa pleine participation à ce jeu.

La scène entre I Na et son petit frère est la plus riche. Concernant les relations aîné/cadet, j'ai noté l'importance de leur mise en place pour l'inscription notamment de l'aîné à une place spécifique dans la séquence familiale¹. Ici I Na exprime son fort intérêt pour le sexe de son petit frère et met en scène un échange particulièrement tabou et licencieux

¹ Voir *supra*, chapitre six.

quand il concerne des adultes (« manger la vulve » est une invite explicitement injurieuse¹). Elle poursuit non seulement par des attouchements bénins, mais par un jeu qui l'est beaucoup moins quand elle fait mine de vouloir trancher le pénis de son frère. Tout ça, cependant, se déroule dans la bonne humeur, tant d'I Na que de sa mère. Quoiqu'il en soient des éventuelles pulsions castratrices d'I Na à l'égard de son cadet, ce qui est relevé par l'attitude de sa mère est à la fois le « naturel » d'un tel comportement et son côté facétieux. La fillette est d'ailleurs décrite par ses proches comme doté d'un cœur colérique (*chae hai*) et de peu de raison (*bq fang kwām*). De manière générale, dans les relations d'I Na à son petit frère, ce n'est pas la manifestation d'une agressivité qui domine, mais la recherche d'un contact, le plus souvent sur le mode maternant. On peut attribuer ceci au fait qu'un véritable travail de nouage de la relation aîné/cadet est initié et encouragé par l'entourage. Alors que le manque, l'affection, le sentiment de propriété y sont fortement mis en scène et en paroles, la jalousie n'est pas interprétée par comme telle par les adultes², ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle n'est pas conçue. En réalité, compte tenu de la fréquence avec laquelle les actes et les paroles des enfants sont repris et interprétés par les adultes qui se faisant leur confèrent un sens, l'absence dans ce cas précis d'une telle démarche interprétative est notable. Il n'est pas non plus indifférent que le soin à ne pas interpréter négativement se fixe sur des actes à la fois licencieux et relativement violents dans leur intention, comme si finalement il s'agissait aussi d'entériner un rapport problématique aux organes sexuels, partie du corps appelée à devenir particulièrement taboue.

Le sexe comme espace corporel tabou et impur est ainsi construit dès la prime enfance par les paroles et par les attitudes des adultes³. L'incorporation des zones génitales comme problématiques ne se donne cependant à voir dans le comportement des jeunes enfants qu'à travers les manifestations d'une curiosité autant visuelle que tactile qui est toujours liée par le rire à une certaine conscience du comique de la situation (donc d'un décalage). Je n'ai pas mentionné ici l'intérêt des enfants pour d'autres parties moins

¹ Voir *supra*, chapitre un, § 1.2., pp. 70.

² Ainsi, d'un petit garçon dont sa grand-mère me fait remarquer qu'il tape beaucoup les autres enfants, Am me dit en riant, répondant à mon désir de savoir pourquoi : « sa main le gratte. »

³ Sans adopter pour autant la grille de lecture psychanalytique dans mon interprétation de ces données, je tends cependant sur ce point à rejoindre la position de Devereux (1977, p. 158) pour lequel « les pulsions cannibaliques des parents envers les enfants sont primaires, alors que les fantasmes et les pulsions correspondant des enfants sont réactionnels et doivent donc être tenus pour contre-cannibaliques. »

cachées du corps, mais je cite comme exemple de cette curiosité avertie, l'attitude des fillettes de la maison de mon hôte à mon égard. Il est arrivé en effet assez fréquemment, après quelques mois de séjour au village, que les petites filles viennent vers moi et soulèvent mon tee-shirt, faisant mine de téter ou touchant ma poitrine. Elles s'enfuyaient ensuite en riant et en disant « Em (Mère) euy ! », liant ainsi on ne peut plus clairement seins et maternité.

En dépit de ce travail normatif qui emprunte, on l'a vu, des voies plus ou moins détournées, la liberté des jeunes enfants à évoluer nus est préservée. C'est comme si l'enfance était un temps où étaient semées les graines d'enseignements qui ne mûriraient qu'en leur heure. La puberté, avec ce qu'elle apporte en termes d'expérience vécue des changements de son corps, voit s'activer et se vivre des images du corps qui désormais gouverneront les rapports entre les personnes.

Bien avant cependant, en dépit de leur statut non problématique au regard des questions de la sexuation et de la sexualité et d'un environnement non contraignant, l'engagement des jeunes enfants dans des pratiques du corps telles la toilette ou dans des jeux revisitant ces pratiques apparaît nettement différencié selon qu'on est un garçon ou une fille. C'est ce que le chapitre suivant a pour objectif de montrer.

Chapitre dix

VERS L'INCORPORATION DES IDENTITÉS SEXUÉES

Ce dixième chapitre s'inscrit dans la continuité du précédent. Celui-ci avait abordé les soins du corps en tant qu'ils participent à la (re)constitution d'une corporéité vigoureuse (donc viable) et nette (la netteté étant un critère de distinction et une condition des relations aux autres, personnes humaines, ancêtres et divinités) ainsi que d'une « image de soi » hiérarchisée elle aussi fondamentale dans la gestion des rapports sociaux. Cette hiérarchie corporelle, inscrite sur un axe vertical aux extrémités duquel se trouvent la tête et les pieds (qui renvoient à l'orientation plus générale amont/aval), s'était révélée indissociable de la question de la souillure, dont les organes génitaux sont le lieu d'émergence. En réalité, l'incorporation de la sexualité via les soins du corps passe elle aussi par une mise en pratique de cet axe vertical, notamment à travers les soins de la tête, mais aussi par un travail sur les postures dans la toilette.

Bien que je ne le spécifie pas d'emblée, il apparaîtra au cours de ce chapitre que les données exposées et analysées concernent plus spécifiquement les fillettes et les femmes. Ce biais tient sans doute à la richesse particulière des matériaux les concernant dans ce domaine de l'incorporation des identités sexuées. Comme si, moins problématique, l'identité masculine avait moins besoin d'en passer par un processus d'incorporation.

1. Coiffure de femmes, jeux de fillettes



Photo X-1 M^{re} Yon et sa nièce (3 a) (1996)

1.1. Cheveux, sexuation et statut

Je dresse ici un tableau volontairement schématique et axé sur la norme du traitement des cheveux dans son évolution au cours du cycle de vie. L'expérience qu'en font les personnes, enfants surtout, adultes dans une moindre mesure, sera explorée plus bas.

1.1.1. Coupe des cheveux

Photo X-2 Coupe des cheveux de Nang Noy, toupet de Thèt



Photo X-3 Toupet de petit garçon

Les cheveux des jeunes enfants sont coupés très courts, presque rasés, régulièrement. De loin, pas grand chose ne permet de distinguer petits garçons et petites filles tant leur apparence générale est semblable (y compris dans l'habillement). Si on y regarde de plus près, cependant, les coupes de cheveux des garçons et des filles sont différentes. Pour les premiers, un toupet, parfois très court, est conservé au niveau de la fontanelle lors de la coupe ou du rasage (photo X-3), alors que pour les secondes, une touffe de cheveux ou une mèche au sommet de la tête échappe aux ciseaux (photo X-2). Ces deux

emplacements correspondent, disent les villageois, au lieu de résidence, sexué comme on le voit, des principes vitaux (*khwan*) de la tête.

Le maintien de la mèche a pour fonction de prémunir l'enfant contre le départ de ses *khwan*¹. La coupe des cheveux pendant la petite enfance figure parmi les rares pratiques de soin ritualisées. Il faut attendre la sortie du mois de claustration de la nouvelle accouchée et du nouveau-né pour procéder à la première coupe de cheveux et choisir expressément le jour de la semaine où est né l'enfant. Ce jour de naissance, dont nous avons vu qu'il est interdit pour la tenue de la majorité des rituels (car il est entaché de la souillure de l'accouchement), est en revanche le seul approprié non seulement à la première coupe de cheveux, mais aussi à l'assemblage et à la couture des éléments du trousseau de l'enfant (couverture, porte-bébé, chemise, bonnet) et au premier rappel des

¹ La question de la coupe des cheveux chez les populations t'ai a été abondamment discutée. Voir par exemple Rajadhon (1961) et Lévy-Ward (1997). Le lien des cheveux à la tête comme siège de l'âme a été fait par des ethnologues dès la fin du XIX^e siècle (Leach 1958). Le traitement rituel des cheveux a donné lieu à une célèbre controverse entre anthropologues anglo-saxons (*the hair controversy*). Initié par Leach (1958), ce débat avait comme point de départ un ouvrage du psychanalyste Charles Berg qui utilisait des matériaux ethnographiques pour soutenir la thèse que les cheveux constituent un symbole sexuel et en particulier phallique. Leach s'est surtout préoccupé de l'universalité des usages rituels des cheveux et de la grande fréquence de leur association à des thèmes sexuels ; tout en conservant une posture durkheimienne, il a posé la question de la relation entre symboles publiques et symboles privés et de l'apport que la psychanalyse peut apporter à l'anthropologie dans la compréhension de *pourquoi* certains symboles sont utilisés (quasi) universellement. Hallpike (1969), puis Hershman (1974) et Obeyesekere (1981) ont poursuivi le débat, chacun apportant son point de vue sur les rapports entre anthropologie et psychanalyse (ou entre symboles publiques et symboles privés), sur la raison de l'universalité des cheveux comme symbole (lien à la sexualité, nature visible, détachable et vitale, lien à l'impureté...), sur l'interprétation de ce symbole (équivalences telles cheveux courts ou partiellement rasés ou étroitement noués = restriction sur la sexualité vs cheveux longs = sexualité sans retenue [Leach] ; cheveux longs= être hors de la société vs cheveux courts = contrôle social [hallpike] ; ou encore refus de se prêter à ces généralisations pour privilégier le cas ethnographique et ce qu'il révèle de la structure symbolique d'ensemble [Hershman]). Je ne m'intéresserai ici pas au cas t'ai dam comme alimentant ce débat, non plus qu'à la dimension psychanalytique des cheveux comme symbole. Le traitement des cheveux est considéré en tant que participant à la production ou constitution des personnes dans leur sexe et dans leur statut. C'est d'un point de vue pragmatique plus que sémiotique (bien que cet aspect soit pris en compte) que j'examine les pratiques relatives aux cheveux. Pour reprendre les termes de Leach (1958, p. 151), à « ce qu'elles font », plus qu'à « ce qu'elles disent ». Dans un article ultérieur, discuté par Hershman (1974, p. 293), Leach fait le lien entre la genèse chez l'enfant de la capacité à distinguer et à classer les choses du monde et l'existence de tabous concernant notamment ce qui est ambigu : « Le langage donne des noms pour distinguer les choses ; les tabous inhibent la reconnaissance de ces parties du continuum qui séparent les choses » (1964, p. 34-35). Quoique je n'adopte pas la vision de l'apprentissage (abordé à travers ses dimensions cognitive et linguistique et selon des paradigmes qui ont depuis été dépassés) qui transparait dans l'analyse de Leach, je suis aussi préoccupée et même surtout préoccupée, de la manière dont les pratiques relatives aux cheveux sont à la fois le médium et l'objet d'apprentissages chez les enfants.

principes vitaux (*sūkhwan*). Si on procède de la sorte, m'explique un jeune père, l'enfant « ne tombera pas malade, ne pleurera pas ». Pour cette première coupe de cheveux, réalisée indifféremment par le père, la mère ou un grand parent, on ne ménage pas de mèche, tous les cheveux devant être rasés¹. Comme ce sera le cas par la suite durant la petite enfance à chaque coupe de cheveux, une personne âgée (la grand-mère ou le grand-père, par exemple) s'adresse aux principes vitaux de l'enfant, leur demandant que l'enfant grandisse bien et ne pleure pas la nuit. Ce disant, elle dépose sur la tête du petit un peu du jaune et un peu du blanc d'un œuf dur, une petite bouchée prélevée sur deux poissons à écailles, un peu de riz et de sel. Quand l'enfant est plus âgé, on n'offre plus de poisson à ses principes vitaux, car, dit-on, seuls les *khwan* tendres aiment le manger. L'âge auquel on cesse de procéder à ce rituel du rappel des principes vitaux lors de la coupe de cheveux n'est pas systématisé : je l'ai vu faire sur un enfant de trois ans de la maison de Houn, alors que Em Pan ne l'a pas fait pour Nang Noy, âgée d'un an. En ce qui concerne, le ménagement de la mèche de cheveux, certains interlocuteurs ont évoqué la cinquième année comme limite, alors que d'autres ont avancé que l'âge n'avait pas d'importance et que seul comptait le degré d'autonomie de l'enfant : « il faut qu'il sache s'occuper de lui-même ». Quoiqu'il en soit, le moment où l'on cesse de garder la mèche correspond à une nouvelle distinction entre garçons et filles : alors que les cheveux des premiers continuent à être coupés courts, on laisse ceux des deuxièmes pousser.

1.1.2. Coiffures

Par la suite, les hommes garderont les cheveux courts² et les femmes ne les couperont plus jamais. Les cheveux de la fillette poussant, ils seront de plus en plus fréquemment attachés. Si les coiffures des fillettes d'aujourd'hui laissent place à l'expression de beaucoup d'inventivité et de fantaisie, la norme reste le chignon porté sur la nuque. Celui-ci est en principe obligatoire après la puberté et marque la disponibilité des jeunes

¹ Je n'ai pas recueilli de rationalisation concernant ce premier rasage complet de la tête. On peut le mettre en relation avec les cheveux comme support de souillure (voir plus haut) et avec la nécessité de se débarrasser de celle-ci. Rajadhon (1961, p. 125) qui décrit le rasage des « cheveux du feu » chez les Thai précise que dès cette première fois une mèche de cheveux est conservée pour protéger le sommet de la tête encore fragile.

² Il faut cependant noter que les villageois racontent qu'il n'y a pas si longtemps, les hommes eux aussi laissaient pousser leurs cheveux et les nouaient en chignon.

femmes au mariage. Le jour du grand mariage (*kīndong nyae*)¹, la jeune femme est rituellement recoiffée pour arborer un chignon porté haut et du côté gauche de la tête.

Planche X-4 La montée du chignon (1997)



La jeune femme, assise à même le sol, les jambes pliées sous elle, se tient courbée et silencieuse devant un van dans lequel sont disposés les bijoux offerts par les parents de son époux [X-4A] ainsi qu'une épaisse mèche constituée avec les cheveux tombés au peignage et récupérés dans le peigne des femmes de la maison de son époux mais aussi, moins souvent, de sa maison d'origine :

La mèche de cheveux, chong, vient pour une part, la plus importante, du côté des grands-parents paternels (pū yā) et pour l'autre du côté des grands-parents maternels (āithao emthao)². Parfois, on prend une paire de chez pū yā. Le chong doit être bien (khong). Comme l'argent, ça vient de pū yā. Ce

¹ Voir *supra*, chapitre six, § 1.1., p. 249.

² C'est-à-dire de la maison des parents de l'époux et de celle des parents de l'épouse, qui sont appelés, je le rappelle, « avec les enfants » nés ou à naître.

sont les cheveux des femmes de la maisonnée, pas d'une en particulier. Elles (les jeunes mariées) mettent le chignon et comme ça elles respecteront (sū fāp) leur époux, elles l'aimeront, elles lui demanderont toujours son avis avant de faire quelque chose¹. Si la femme a beaucoup de cheveux, on garde le chong dans le coffre (kabāem) pour donner à ses enfants le jour de leur mariage. On ne jette pas le chong, il a beaucoup de sens (mī kwām mai tē tē).

Deux femmes, choisies par la mère de l'époux pour leur excellente moralité et réussite en tant qu'épouses et mères, coiffent longuement les cheveux de la mariée et s'appliquent à monter le chignon au sommet de la tête, légèrement décalé sur la gauche [X-4B à E]. La mèche de cheveux est insérée dans la coiffure et contribue à la fixer. Une chaîne en argent à l'extrémité de laquelle se trouve une épingle à chignon est enroulée plusieurs fois autour du chignon, puis l'épingle est glissée dans le chignon. Les autres bijoux, collier et paire de bracelets sont ensuite passés au cou et aux poignets de la jeune femme.

Pendant toute la durée de ce rituel, le visage baissé de la jeune femme demeure fermé. On la voit parfois se tenir le visage dans les main pour masquer les larmes silencieuses qui coulent sur ses joues, comme sur celles de ses amies de même âge (*siao*) qui se tiennent près d'elle :

« Elle ne peut plus nouer le chignon sur la nuque, m'explique Em Pan, elle n'est plus une jeune fille (sāo). Elle ne peut plus s'associer (kū kan, litt. « paire-ensemble ») avec ses amies le soir après dîner, aller et venir. Maintenant, elle est mère de famille (mā hūan, litt. « mère-maison »), elle doit accompagner son époux, aller chercher des bambous, aller cueillir de la moutarde chinoise. Elle et ses amies vont se manquer. »

Une fois monté, ce chignon (*kao*) ne devra plus être abaissé (temps du lavage et du coiffage mis à part) hormis durant la période de deuil de la veuve² :

¹ « *Kao sae chong chang sū fāp phua pheng* » (sū comme dans sū *khwan* : *hed sang ko tham phoua vā bō hae*). »

² Le deuil est également marqué pour les hommes par un traitement spécifique des cheveux qu'il est interdit de couper pendant le mois suivant les funérailles. On voit ainsi des hommes, avertis du décès d'un proche, se dépêcher de se faire couper les cheveux avant de se rendre dans le village où se déroule la cérémonie.

Dans ce village, m'explique Aī Loun, il n'y a pas de femmes qui ne montent pas le chignon (tang kao), c'est vraiment interdit (k'am tǎe tǎe) : défaire les cheveux, c'est porter le deuil. Avant, même les petites filles devaient faire un chignon (khot phom, « nouer les cheveux »), sinon, il leur était interdit de monter dans la maison. Aujourd'hui, on fait comme dans le mīrang (« district »), comme dans le village d'à côté, il n'y a plus de tradition (hit khong).



Planche X-5 Toilette de la chevelure d'une femme mariée (février 2007)

- A- Nettoyage de l'épingle à chignon
- B- Lavage de la chevelure à l'eau de trempage du riz
- C- Lavage de la mèche (chong)
- D- Rinçage de la mèche
- E- Peignage de la mèche
- F- Nouage de la mèche, en attendant de la rassembler au chignon de retour à la maison

La coupe et l'apprêtement des cheveux des femmes renvoient au moins dans une certaine mesure à l'affectation d'une identité sexuée et statutaire. On peut également

postuler un lien entre les cheveux et la sexualité, en particulier le désir sexuel, comme le suggèrent les pratiques de toilette des jeunes accouchées¹, mais aussi l'investissement poétique et esthétique dont ils font l'objet (voir par exemple Càm Tròng 2005).

Le fait de ne pas nouer correctement ses cheveux pour une femme mariée équivaut à un refus de conformité qui est fortement sanctionné : l'épouse doit procéder à un rituel de rappel des principes vitaux à destination de son mari. Les propos de mon hôte, normatifs, pointent à la fois sur la gravité de la rupture de cet interdit, et sur la précocité de sa validité, parce que la coiffure *fait* les personnes et ne se contente pas de communiquer quelque chose à leur sujet : dénouer son chignon fait de soi une veuve, et est donc conçu comme portant potentiellement atteinte à la vie d'un époux. Quant à ne pas nouer ses cheveux quand on est une petite fille (mais suffisamment grande pour avoir atteint l'âge de raison et avoir eu le temps de les laisser pousser), c'est un interdit qui semble en rapport avec le respect de la tradition dont les ancêtres sont garants, puisqu'il ne s'active qu'au moment d'entrer dans la maison. Ces normes une fois posées, les femmes et surtout les fillettes, cependant, disposent d'une certaine souplesse et composent avec les règles. Une femme divorcée puis remariée, par exemple, a refusé de remonter son chignon le jour de la cérémonie, arguant que cela lui attirerait les foudres de son précédent époux quand, le lendemain, elle se rendrait dans son ancienne maison, située au chef-lieu de district, pour y chercher ses affaires. Malgré d'âpres discussions, les garants de la tradition ont fini par céder, notamment en raison de la crainte que, cédant pour un soir, la mariée ne défasse son chignon le lendemain brisant ainsi un interdit au risque d'y perdre sa vie. Cette anecdote cependant vient confirmer plus que nuancer l'importance de la confection et du port du chignon dans la fabrique de l'identité de femme mariée.

Ce chignon, dans lequel et par lequel la jeune mariée a incorporé le patrilignage de son époux, devient une extension d'elle-même. Non dénoué même pour dormir, il est au quotidien réajusté plus que refait. Seuls les jours où la chevelure est lavée donnent lieu à un long coiffage et à la refection consciencieuse du chignon. Si le peignage et le coiffage se font à la rivière après le lavage [planche X-5], la mèche, elle, n'est réintégrée que de retour à la maison, lors d'un second coiffage qui se déroule sur la terrasse *chān*. Le bijou qui orne le chignon et contribue à le maintenir en place est surtout porté tant que la chevelure est épaisse et abondante. Il est durant cette période nettoyé en même temps que la chevelure. Les femmes plus âgées, dont les cheveux s'éclaircissent, cessent de le

¹ Voir *supra*, chapitre neuf, § 1.3., p. 400.

porter. La vitalité, la fécondité et la féminité sont incorporées dans la vigueur de la chevelure, alors que la vieillesse et l'imminence de la mort sont très explicitement liées à la perte des cheveux : « *quand une personne malade passe sa main dans ses cheveux et sens qu'ils restent pris entre ses doigts, c'est qu'elle est proche de la mort. Il faut appeler le chamane* », me dit un jour la fille d'un spécialiste rituel. Cependant, ni la vieillesse ni le veuvage ne dispensent la femme, à l'exception de la période de deuil, de monter son chignon. Une femme mariée une fois, et c'est vrai aussi des divorcées, est censée garder ce statut pour toujours.

1.1.3. Les couvre-chefs : ambivalences de l'enfance

Si les cheveux des jeunes enfants sont coupés courts pendant plusieurs années, on rencontre cependant très tôt, et ce en particulier chez les fillettes, un investissement esthétique et sexué de la tête et du visage. Celui-ci se focalise sur trois points. Les oreilles, d'abord, qui chez les petites filles sont percées dès la naissance avec une aiguille et un fil (celui-ci est noué et fait office de boucle jusque passé quatre, cinq ans). Je ne m'attarderai pas plus avant sur les boucles d'oreilles dont il y a peu à dire ici si ce n'est que, malgré leur discrétion, elles impriment dès la naissance la marque du genre sur les fillettes. Le couvre-chef, ensuite, dont la forme est distincte pour les garçons et pour les filles. La coiffure, enfin, dont la forme, et même, bien avant que les cheveux n'aient de longueur, l'apprêtement, font l'objet de négociations entre les petites filles et leurs mères.

Le port de couvre-chefs pendant la prime enfance est lié à la fragilité des nouveaux-nés, et en particulier de cette partie du corps où, d'une part, logent les principes vitaux les plus importants, et qui, d'autre part, abrite la fontanelle (*kq mom*). La porosité de la zone de la fontanelle est attestée par des pratiques liées au souffle : on expire (*hā sae*) sur la fontanelle d'un enfant qui a avalé de travers pour, grâce à l'air, faire descendre la nourriture. Conséquemment à cette perméabilité de la fontanelle, les crânes des jeunes enfants doivent être protégés d'un air trop chaud comme trop froid, les mêmes couvre-chefs servant les deux offices. La découpe du tissu pour ces chapeaux précède l'accouchement, mais leur assemblage, de même que celui du reste du trousseau de l'enfant, ne peut avoir lieu qu'après la sortie du mois de claustration et le même jour de la semaine que celui de la naissance. Le chapeau des garçons est semi-sphérique, il alterne des bandes de tissu, unies ou à motifs, rouges et bleues [photo X-6]. Celui des petites filles, de couleur identique, est composé de deux pans rectangulaires cousus ensemble sur un des petits côtés, le pan arrière, nettement plus long que le pan avant, descend sur la

nuque [photo X-5]. Cependant, il arrive (et cela renvoie à la sous-détermination de la sexualité pendant l'enfance) qu'une grand-mère particulièrement impatiente d'avoir un petit-fils prépare un chapeau de garçon qui sera tout de même posé sur la tête de la petite fille finalement née. On peut aussi croiser des petits garçons dont on a couvert la tête avec le premier couvre-chef trouvé, qui se trouve être celui d'une fille (voir photo X-5). Aujourd'hui, le tissu de fabrication de ces chapeaux provient fréquemment du marché, mais ce sont des pièces tissées qui servaient autrefois, et servent occasionnellement encore, à leur confection. Les bonnets de laine manufacturés, puis pour les enfants un peu plus âgés, les casquettes, remplacent fréquemment les chapeaux traditionnels.



Photos X-4 & 5 Am et son petit fils ; I Na et son petit frère

Les adultes continuent à protéger leur tête de la chaleur et du froid, mais aussi de la poussière et des insectes, par le port de casquettes pour les hommes, de coiffes (*piao*) pour les femmes, et de chapeaux coniques en rotin pour les deux sexes. Les coiffes en particulier sont portées par les femmes dans diverses circonstances : à chaque sortie du village, pour certaines activités comme le cardage qui soulève des brins de coton susceptibles de se poser dans la chevelure. Les coiffes sont faites dans des bandes de tissu indigo foncé tissé manuellement. Elles sont ornées de motifs brodés ou tissés à leurs extrémités, de pompons composés d'un cocon de soie découpé en tulipe dans lequel sont cousus des fils de couleurs à chaque coin, et d'une série de petits pompons ronds sur les

bordures encadrant les motifs. Confectionnées à la maison, elles font partie des prestations matrimoniales et constituent des présents de choix. Nous verrons plus bas qu'elles aussi sont constitutives de l'identité féminine telle qu'elle s'affirme dans les jeux de fillettes.

1.2. Coiffures de fillettes, fillettes et coiffures¹

J'ai parfois entendu des mères rationaliser la coupe courte, voire rasée, de leur fillette par sa commodité. Cela, affirmaient-elles, leur évitait de perdre du temps à laver et à coiffer les cheveux de leurs filles. Ces mêmes mères poursuivaient leur argument en admettant que cependant leurs fillettes, parfois guère plus âgées que deux ans, réclamaient un chignon. Pour leur faire plaisir sans toutefois céder sur le principe des cheveux courts, elles leur ménageaient donc au sommet du crâne une mèche plus longue qu'elles pouvaient coiffer en un simili chignon et orner, par exemple d'une fleur ou encore d'un élastique, d'une barrette, achetés au marché.

Le fait que la chevelure et sa coiffure soient fortement investies en terme de statut, de féminité et de séduction n'échappe pas aux plus jeunes des fillettes. Elles le montrent à travers l'intérêt, noté et relevé par leurs mères, pour leur propre coiffure. Par ailleurs, les jeux des fillettes témoignent d'une grande finesse d'interprétation du lien existant entre ces techniques du corps, exclusivement féminines, et l'inscription dans des rapports de genre ainsi que l'incorporation d'une identité proprement t'ai dam. Le commentaire d'une séquence de jeu filmée dans la maison d'Ai Loun, puis la restitution d'une scène notée dans mes carnets vont permettre de le montrer.

1.2.1. « Comme des petites T'ai Dam »

Extraits de carnet de notes

Chez Ai Loun (7 février 2000)

Dans la pièce principale, les enfants de la maison jouent. Ils installent un lit par terre pour Thèt (2a9m), malade ces jours-ci, avec des couvertures de bébés (fā tum ou fā hōm). Sa sœur aînée, Mon Si (4a10m), la couvre et s'allonge quelques secondes près d'elle. « Pen sai, não ([tu] as de la fièvre, [tu as] froid) », dit Mon Si en la couvrant avec d'autres tissus tendus par leur cousin, Singkham (4a2m). Mā

¹ Les petits garçons n'investissent pas leur corps et son apparence comme le font les fillettes, ce qui explique leur absence dans les pages qui suivent.

Ouan, la mère de ce dernier, arrive et dit aux enfants d'aller jouer ailleurs parce que Nang Noy (10m), sa fille cadette, dort. Les enfants prennent tous leurs tissus et vont sur la terrasse kwān. Ils réinstallent tout, surtout Mon Si et Singkham. Thèt se précipite sur les draps et dérange tout. Mon Si : « Oy ! ». Thèt repart et Mon Si réinstalle. « Nōn ī (Dors !) » dit Mon Si à sa petite sœur. Singkham lui aussi s'est couché sur un assemblage de tissus. Sa sœur cadette, Nyae (2a8m) arrive avec de nouveaux tissus.

Les enfants ont abandonné les tissus. Ils sont allés chercher des verres et une bouteille. I Na (leur cousine et voisine, 3a4m) les a rejoint. Comme deux de ses cousines, Thèt et Mon Si, elle s'est fait arranger sur la tête une coiffe. Mon Si met un corsage. Elle chante quelques bribes de chant alterné. La coiffe d'I Na tombe, Mon Si la lui remet. Elle va chercher une serviette (khan fūrang)¹, et, en précisant « k'ur k'on t'ai dam (comme une personne t'ai dam) », elle l'ajuste sur la tête de Nyae. Mais ça ne plait pas à cette dernière qui l'enlève en riant.

Aī Loun (grand-père de l'ensemble des enfants) arrive. Il montre des signes d'affection à I Na. Il dit aux filles « Sā t'ai dam (Dansez t'ai dam) ». Il ramasse tous les tissus par terre. Mon Si réajuste ou remet des coiffes à toutes les filles. Thongtian, qui s'est également jointe à sa fille, Nyae. Les fillettes font une ronde et sautent. Les coiffes tombent. Aī Loun les remet et dit « T'ai Dam nōi (Petites T'ai Dam) ». Mon Si aide I Na et Thèt à remonter leurs manches. Elles font la ronde à nouveau. Mon Si balance les bras et bouge les pieds selon les mouvements « corrects » de la danse t'ai dam, les autres fillettes sautent. I Na a chaud, Mon Si l'aide à enlever son pull. Finalement, c'est Loun qui le fait. I Na s'accroche à son cou. Loun réarrange la coiffe d'I Na en lui disant « pen sào nōi (Tu es une petite jeune fille). » Mon Si, prenant I Na par la main, la rappelle à l'ordre : « Nang ! Sā ! (Demoiselle ! Danse !) ». Aī Loun renchérit : « Sā yœ (Danse, allez !) ». Le sīn de Thèt s'est détaché et tombe. Elle vient en pleurnichant vers Aī Loun qui le rajuste et le rattache. C'est à nouveau la coiffe d'I Na qui tombe. Thongtian, qui avait quitté la terrasse, arrive avec Nang Noy. I Na va vers elle. Aī Loun se couche par terre, Thèt s'allonge à côté de lui. Sa mère, Theng, qui passe par là

¹ Il s'agit d'une petite pièce de tissu rectangulaire blanc, brodée de motifs sur les deux petites bordures, que les villageois emmènent pour s'essuyer la bouche, voir pour y cracher l'alcool qu'on les a forcés à boire, lors des grands banquets ;

relève « nōn nam pū ([tu/elle] dor(s)t [avec] grand-père paternel ». Thèt se lève, sa coiffe tombe, elle demande à nouveau à Aī Loun de la lui remettre.

Le jeu, à son démarrage, brode sur une situation réelle, la maladie d'une des fillettes de la maison. Mon Si, l'aîné, s'approprie dans le jeu le statut et les manières de l'adulte maternant. Elle prend soin de sa cadette matériellement, par l'installation d'un lit chaud et confortable, et affectivement, en s'allongeant près d'elle. La situation rejouée est explicitée par la référence verbale à la maladie de Thèt. Le décalage entre le jeu à la réalité est tenu (nous sommes presque dans la continuité de cette situation réelle), mais il est appuyé par l'intervention d'un adulte qui qualifie l'interaction, ainsi que par la reconstruction d'un « faux » lit dans un coin de la pièce qui ne correspond pas au lieu du coucher. Singkham participe au jeu, mais sans y apporter de contribution originale. Lors de la réinstallation sur la terrasse *kwān*, Mon Si affirme à nouveau très clairement sa position d'aînée, et même, dans son intonation comme dans ses paroles, sa projection dans la peau d'un adulte. Le jeu de « faire semblant » s'enchevêtre par ailleurs avec une pratique qui relève, elle aussi, du domaine de la distraction, mais qui est ici autant vécue pour elle-même que jouée : la sieste (*nōn ven*, « dormir le jour »). Le contenu et le registre du jeu changent quand les enfants apportent des verres et une bouteille, situant et signalant de la sorte le contexte d'une fête. Tous les actes qui suivent constituent également une *emblématisation* des réunions festives, parfois pleinement congruente avec les situations réelles (comme quand Mon Si met un corsage ou chante), parfois résultant d'une interprétation plus décalée. Les coiffes en effet, qui mobilisent les fillettes un long moment avec les repositionnements permanents que leur port entraîne, ne font pas partie des vêtements portés lors des fêtes. En règle générale, les femmes les mettent plutôt en dehors de la maison, sur les chemins, aux champs, en forêt, dans des situations où d'une part la tête et ses principes vitaux doivent être protégés, et où, d'autre part, on affirme et affiche son identité *t'ai dam*. Dans ce deuxième cas, la dimension prophylactique de la coiffe n'est pas absente, car ces moments sont souvent ceux d'une transition dans le cycle de vie qui voit la fragilité des personnes s'accroître. Ainsi, dans le cortège du *song pae* (« envoyer la bru ») qui conduit les jeunes mariés jusqu'à la maison du père de l'époux, ou dans celui qui accompagne un couple plus ancien jusqu'à sa nouvelle maison (*khīn hīran*, « monter [dans la] maison »), la femme porte-t-elle sa coiffe. Les fillettes ont très bien intégré au moins la dimension identitaire (ethnique et sexuée) de la coiffe, dont elles se servent donc pour incarner des femmes en contexte rituel et festif. Les paroles de leur

grand-père comme son application à les aider, viennent mettre en mot le sens du jeu. Cette scène, dans ses modalités et son contenu, est tout à fait exemplaire, tant dans les initiatives prises par les enfants que dans le type d'intervention des adultes. Le sens se fabrique conjointement et progressivement au cours de ces jeux. On voit d'ailleurs, à la fin de cette séquence, avec la remarque de la mère de Thèt, un autre exemple de cette tendance à faire parler chacune des actions des enfants, de manière à en créer ou à en renforcer le sens. Enfin, le réajustement des vêtements fait partie de ces techniques qui inscrivent corporellement la féminité. Ici les coiffes sont au centre de cette élaboration, mais le *s̄n*, dont le maintien est assuré par un pli et, parfois, le port d'une ceinture, est, plus structurellement que la coiffe, l'objet de fréquents réarrangements. Parce qu'il peut tomber, s'ouvrir, dévoiler ce qui doit rester caché, c'est un vêtement qui ne se laisse pas oublier et à la pratique duquel il faut se faire par un apprentissage¹.

1.2.2. Marier les épis de maïs

La scène se déroule sur la terrasse *chān* (planche X-6). Du maïs, cultivé pour nourrir les animaux et dans une moindre mesure pour faire la soudure avec le riz, a été rapporté à la maison. Sont présentes trois des petites-filles de Aī Loun et Em Pan, Mon Si (6a2m), Thèt (4a) et Nang Noy (2a2m). Les fillettes traitent la barbe du maïs comme s'il s'agissait de la longue chevelure d'une femme. Elles la trempent dans l'eau pour la laver « tête en bas », la peignent puis recueillent les fibres restées dans le peigne, enroulent la barbe autour de leur doigt pour la nouer en chignon. Cette série est renouvelée plusieurs fois par les deux plus grandes filles, alors que Nang Noy qui arrive plus tard et reste debout, ne s'y essaie qu'une fois. Tout en se livrant à cette pantomime, les fillettes ne se parlent pas, à l'exception du moment où Nang Noy les rejoint et où elles lui signalent en riant que je les filme. En revanche, toutes trois accompagnent leurs gestes de bribes d'un chant alterné qu'elles ont appris, me dira-t-on plus tard, de leur arrière-grand-mère, Ngao,

¹ Je renvoie à l'article d'Allerton (2007, p. 25) qui décrit les « incidences phénoménologiques et somatiques des sarongs en tant que vêtements (...) offrant non seulement une 'façon de voir' distincte, mais aussi une manière toute particulière, multi-sensorielle, d'être dans le monde. » (ma traduction)

Planche X-6 Marier les épis de maïs



« Bru de Noble, je ne sais compter les plateaux.

Bru de Seigneur, je ne sais compter les lingots de la maison de ma mère... »



« -L'argent de la maison, je ne sais compter »
 « Oh, tu le peux au contraire ! »

présente à leur côté, mais leur tournant le dos et ne semblant pas s'intéresser à elles. Ces chants appartiennent au registre des *khap pa sied kan*, « chants alterné [où l'on] se raille les uns les autres ».

Échangés entre jeunes hommes et jeunes femmes à l'occasion d'un mariage ou d'une autre occasion festive, ils consistent pour un côté (ici celui des filles) à se dénigrer, alors que l'autre renchérit par des éloges appuyés.

Les miniatures insérées dans le déroulement du jeu des trois fillettes donnent une idée de l'adéquation des gestes du jeu avec ceux des pratiques qu'ils imitent. Cette fois encore, comme dans la simulation de la toilette au *sīn* par I Na, nous pouvons constater l'efficacité d'une observation dans laquelle se joue déjà un processus de projection. Ici encore, le jeu se focalise sur le déploiement d'une gestuelle qui déjà à elle seule (re) produit des situations et des moments critiques de la vie de femme ; cette mise en scène de l'incorporation de l'identité sexuée est souligné par le chant qui renvoie au moment où les couples se forment ou s'unissent. Dans ce « mariage » des épis de maïs, le jeu ne se détache pas nettement de la réalité. Là, comme dans les autres situations décrites ci-dessous, le jeu occupe une surface de la vie quotidienne des adultes, il y puise son inspiration, s'y intercale et en use, mais il ne se construit pas à part d'elle, il n'en tire même pas les prémisses à l'expression d'une culture qui serait avant tout enfantine.

2. Postures de femmes, jeux de fillettes

2.1. Toilettes à la rivière : variations sur les lieux

La berge de la rivière Kham (*thā nam kham*) constitue à la fois un lieu d'activités variées et un espace de sociabilité. Située en contrebas du village et derrière les barrières qui en marquent la limite, elle jouxte les jardins potagers et sépare sur sa face aval le village de la forêt. Extérieure à l'espace villageois à strictement parler, la baignade est pourtant sous la protection de l'esprit tutélaire du village, *phī bān*. Celui-ci, en effet, loge dans un grand arbre qui s'élève au sommet d'une butte sur la rive opposée à celle du village. C'est à cet endroit que, la plupart du temps, les villageois font leur toilette, leur lessive, ou encore, après les banquets, des vaisselles gargantuesques. Ils y nettoient, y dépècent, y vident, y prédécoupent la volaille, le bétail, le gibier et, quand ils ne le font pas sur la terrasse *chān*, les poissons et batraciens. Ils y lavent les légumes et y mettent les pousses de bambou à macérer pour la réalisation d'une préparation appelée « bambous macérés à la berge (*nō chē tā*) ». Ils y puisent l'eau de réserve que l'on boit et avec

laquelle on cuisine, on fait la toilette des enfants ou celle des mains, des pieds et des dents, bref, dont on se sert pour toute une série d'activités domestiques.

Les pratiques de l'espace de la baignade, lequel s'étend sur une cinquantaine de mètres, ne délimitent pas autant de lieux spécifiques qu'il y a d'activités. Pour puiser l'eau, on cherche un endroit un peu plus profond, mais pas trop stagnant. Pour se laver, une déclivité ou un creux dans le fond pour avoir, surtout en saison sèche, de l'eau un peu plus haut qu'aux chevilles. Pour laver le linge, on s'installe devant une pierre plate où on peut le battre, et c'est dans le courant qu'on le rince. Mais la même pierre sert à découper la viande ou à écraser la moutarde chinoise pour en faire des légumes acides (*phāk ād som*). La seule véritable division de l'espace repose sur des usages liés au genre : les hommes font nécessairement leur toilette au moins légèrement en amont de celle des femmes, de sorte que la souillure de celles-ci ne les contamine pas. Les femmes, quant à elles, se baignent à l'endroit où l'eau charrie non seulement la saleté (non polluante) de leurs hommes, mais aussi parfois l'eau savonneuse et grise de la lessive, la graisse, les aromates et les restes d'aliments accrochés aux assiettes creuses en fer-blanc, et encore le sang des bêtes que l'on découpe et les excréments de leurs intestins que l'on vide (photos X-6 et 7).

Du point de vue de la norme, cette saleté n'est pas censée poser de problème aux femmes ; en réalité, elle ne constitue même pas une entrave au type de propreté visé par la toilette¹. Ce qui n'empêche pas que, très occasionnellement, et peut-être par empathie avec moi et la répugnance que j'exprimais à prendre là mon bain, certaines femmes en aient reconnu l'inconfort. Quoi qu'il en soit, cette pratique quasi quotidienne et non discutée d'eaux portant des déchets produits localement tranche avec le changement des pratiques de consommation de l'eau lié à l'installation d'un village akha à la source de la Nam Kham.

L'investissement différencié de la baignade par les hommes et les femmes débute, on n'en sera pas surpris, à la puberté. Les enfants prépubères, en effet, sont libres de se baigner où bon leur semble. La plupart du temps, cependant, les plus petits d'entre eux font leur toilette avec ou auprès de l'adulte ou de l'aîné qui les a accompagnés. Or les femmes s'en chargent plus souvent que les hommes. On peut toutefois voir régulièrement des hommes, plutôt des grands-pères que des pères, des oncles ou de jeunes aînés (frères

¹ Em Pan, que j'emmenai passer quelques jours à Luang Prabang, se montra scandalisée que j'ose suggérer que l'eau de la Mère Khong (Mékhong) puisse être sale et impropre à la baignade. On retrouve là une représentation de la pureté intrinsèque du Mékhong comparable à celle des Hindous vis-à-vis du Gange.

réels ou classificatoires), laver leurs petits-enfants, garçons ou filles, dans la partie amont de la rivière.



Photo X-6 Femme faisant sa lessive près d'un homme qui dépèce des grenouilles



Photo X-7 Jeune fille faisant la vaisselle près d'hommes vidant un cochon

2.2. Bain nu, bain vêtu: deux séquences d'apprentissage

2.2.1. Séquence 1 : se laver et jouer

Contrairement à ce que l'on a pu observer sur les toilettes filmées dans l'environnement domestique, et sans doute en partie parce qu'ils concernent majoritairement des enfants plus âgés, les bains à la rivière revêtent très nettement un caractère ludique. Celui-ci se révèle un véritable catalyseur d'apprentissages ¹ posturaux et gestuels en lien avec l'incorporation d'identités sexuées et de rôles sociaux liés au genre et à l'âge. À travers le décryptage d'une toilette collective² engageant cinq enfants et leur grand-mère, je vais m'attacher à décrire comment ces apprentissages se jouent dans l'articulation entre moments d'intervention et de prise en charge par un adulte et moments d'autonomie et d'initiative de la part des enfants.

Nous sommes au mois d'avril 2000. Em Pan emmène six de ses petits enfants se laver à la rivière. La suivent les deux filles de son fils aîné, Mon Si (5a) et Mæ Thèt (2a10m), les trois enfants de son deuxième fils, Singkham (4a9m), le seul garçon du petit groupe, Mæ Nyae (2a9m) et Nang Noy (1a). Tous

Série X-1 Toilettes à la rivière



les cinq vivent chez Aï Loun et Em Pan. Sur le chemin, ils invitent leur cousine croisée patrilatérale, I Na (3a4m), qui habite deux maisons en aval, à se joindre à eux (photo1).

¹ Pour un point sur les liens entre jeu et développement, voir Fisher (1992).

² La toilette ne constitue pas une activité individuelle, même pour les adultes. Elle n'est pas une pratique de l'intimité (laquelle est, de manière générale, peu recherchée hormis pour les relations sexuelles), mais est comparable à ces autres activités auxquelles on préfère se livrer à plusieurs (voir *supra*, chapitre six, § 2.1. sur le travail ou encore chapitre sept, § 2.2. sur le sommeil). Dans tous les cas, faire ensemble est à la fois explicitement une source de plaisir et un moyen de faire face à des situations potentiellement dangereuses liées à la présence d'esprits malveillants.

En cette saison, la température est élevée dans l'après-midi, de sorte que les bains, parfois renouvelés plusieurs fois dans la journée, pour se rafraîchir, sont prolongés et expriment tout leur potentiel ludique. Celui-ci ne réside cependant pas dans la pratique de jeux d'eau : en effet, durant la petite demi heure que dure la baignade décrite ci-dessous, et en ce qui concerne les trois fillettes les plus âgées, un seul bref instant est consacré à une activité n'ayant aucun rapport avec la toilette : Mon Si rejoint son cousin Singkham pour faire la chasse aux canards. Le petit garçon s'éloigne beaucoup plus que ses sœurs et cousines de sa grand-mère auprès de laquelle il ne réapparaît que ponctuellement. À l'inverse de sa sœur cadette (Nyae) et de ses cousines, il n'est pas exclusivement concentré sur sa toilette. Sa plus jeune sœur (Nang Noy), elle, reste constamment à quelques mètres de Em Pan, où, assez statique, elle joue à tapoter l'eau avec une petite brosse que lui a confiée sa grand-mère.

Les enfants, à l'exception de Nang Noy, participent tous à leur déshabillage.



Singkham, Mon Si et Thèt (photo 2) se déshabillent tout seuls, alors que Nyae et I Na (photo 3) sont aidées par Em Pan .

Tous les enfants, sauf Nang Noy déposée par Em Pan (photo 4), entrent seuls et spontanément dans l'eau.

Les cinq plus grands prennent également seuls l'initiative du trempage, première étape de la toilette. Dès ce moment se mettent en place les

éléments d'un jeu qui fait de cette toilette une « méta toilette » durant laquelle les gestes du lavage comportent un second degré, conféré par la volonté de faire « comme des grands ».

Alors que Nang Noy reste jouer aux pieds de Em Pan, les autres enfants partent se mouiller. Pour ce faire, ils ont recours à plusieurs techniques : allongés sur le dos (photo 5), ce qui permet d'humidifier les cheveux en basculant la tête en arrière, sur le ventre, pour mouiller le reste du corps (photo 6), accroupis en s'aspergeant avec les deux mains (photo 7).



Comme je me lave, tu te laves. Fais-le(*kū āp m̄ung āp, hed ī*) »

Ces techniques de trempage relèvent de deux registres. Toutes les positions allongées sont caractéristiques de l'enfance et totalement inusitées à l'âge adulte. Elles marquent

cependant une transition entre la prise en charge totale par un adulte, qu'on observe dans le cas de Nang Noy (sur lequel je reviens plus bas), et l'autonomie complète. En revanche, la posture accroupie, assortie de l'aspersion par les deux mains, est typique de l'âge adulte. Mon Si, la plus âgée des fillettes, est la première à l'adopter (photo 7). Par ses paroles (photo 8), ses gestes, via lesquels elle intervient (comme le fait par exemple sa grand-mère, photo 10) sur la posture de ses cadettes (photo 9) et par son exemple (sur



l'ensemble de la toilette elle assume une attitude de jeune fille), elle encourage ses cousines à faire de même.

L'adoption de la posture accroupie renvoie à l'incorporation par les fillettes d'une attitude corporelle et d'une technique de la toilette qui se trouvent en léger décalage avec leur âge. Ainsi que le montre l'attitude directive de Mon Si et les réactions de ses cadettes, les fillettes en ont pleinement conscience. On peut voir par exemple une légère altercation entre Mon Si et I Na qui refuse de laisser sa cousine plus âgée continuer à la savonner (photo 11). Malgré le geste d'humeur de Mon Si, les quatre filles poursuivent néanmoins côte à côte leur toilette (photo 12).

Toutes les fillettes n'entrent cependant pas avec la même intensité dans le jeu : Nyae, à peine plus jeune que Thèt, est une petite fille considérée comme moins « laborieuse » (*chong*) et moins féminine (j'ai déjà signalé qu'elle répugnait à porter le *sīn*) que cette dernière ; pendant la baignade, elle reste en retrait des autres fillettes et de leur jeu la majeure partie du temps, comme on peut le voir (photo 13), alors qu'elle se savonne près de la berge.



Pour le savonnage, les petites filles rejoignent la rive où se trouve, sous la garde de leur grand-mère, le panier contenant savon et lessive. Les petites filles tentent toutes d'initier elles-mêmes leur toilette, mais Em Pan s'intercale comme initiatrice et guide de la toilette pour chacune d'entre elles.

Thèt, qui était dans l'eau plus tôt que sa sœur et ses cousines, se rapproche de la berge pour venir prendre du savon. Em le lui reprend et la savonne avec le pain de savon qu'elle tient dans sa main droite. Elle lave d'abord les bras, puis le dos, et enfin le crâne de sa petite fille, mais très rapidement encourage celle-ci à se gratter elle-même la tête (« *Tiok hūa* »). Ce que l'enfant fait. Em Pan la laisse alors poursuivre seule sa toilette. La fillette se frotte, avec les résidus de mousse de savon, la nuque, le dos, les jambes, le ventre, puis à nouveau le crâne. Pendant ce temps,



Singkham est lui aussi revenu prendre du savon. N'en trouvant pas, il verse un peu de lessive dans le creux de sa main et s'apprête à l'utiliser pour se laver. Em Pan lui demande s'il en a pris en quantité suffisante (photo 14).

Em Pan appelle alors Mon Si pour lui attacher les cheveux. Nang Noy commence à s'impatienter, I Na s'approche d'elle et lui asperge le dos, puis le ventre. Nang Noy se laisse faire et regarde ses gestes avec intérêt (photo 15). Alors que Thèt rejoint elle aussi ce petit groupe, Em Pan savonne Mon Si. Elle commence par les épaules et le haut du dos, puis passe le pain de savon sur le ventre et les bras de la fillette. Quand elle passe au savonnage du dos, Mon Si poursuit le lavage du devant du corps, qu'elle frictionne et gratte quelques instants avant de se rincer les mains (photo 16).



Em Pan s'est tournée vers I Na qui avait, comme son cousin avant elle, pris l'initiative de se servir de la lessive. Em Pan l'en prévient, implicitement et sans paroles, en la savonnant elle même. Elle lui lave simultanément le dos et le ventre, en utilisant ses deux mains, puis les bras, les jambes, avant de remonter le long du dos jusqu'au crâne qu'elle savonne abondamment. Tout en lavant I Na, Em encourage verbalement Thèt à



continuer à se gratter le crâne. La fillette, comme sa sœur aînée Mon Si, poursuit sa toilette tout en s'éloignant vers l'autre rive (photo 17).

Mon Si se joint à son cousin Singkham qui joue à chasser les canards. Tous deux attrapent un volatile et se font réprimander par Em Pan (photo 18). Celle-ci est encore en train de savonner I Na qui, du savon plein les yeux, se met à pleurer. Em Pan rit et la

guide des deux mains, l'invitant de la sorte à se pencher vers l'eau. Elle rince d'abord ses propres mains (comme après chaque savonnage) avant d'asperger et de frotter le visage, puis le crâne, de la petite fille (photo 19). Em Pan montre du doigt à I Na l'endroit où se trouvent ses cousines, l'encourageant de la sorte, silencieusement, à les rejoindre (photo 20), puis elle passe à la toilette de Nyae qui se tient, contrairement à ses cousines qui étaient restées debout, accroupie.





Sans un mot, Em Pan accompagne de la main le mouvement de redressement de Nyae (photo 21). Elle commence par savonner le crâne de Nyae avant de redescendre le long de son dos, de laver ses bras, son ventre, ses jambes et de remonter sur le crâne. Nyae, toute proche de sa sœur cadette, est attentive à cette dernière : elle se penche pour ramasser la petite brosse avec laquelle elle joue depuis le début de cette séquence de toilette (qui a débuté il y a maintenant huit minutes). Comme ses cousines avant elle, Nyae prend l'initiative au moment du savonnage du crâne qu'elle poursuit elle-même tout en s'éloignant.

Tout en se rinçant les mains, Em Pan s'adresse à Nang Noy : « Le bain ? On baigne la tête ? ». Elle reprend la petite brosse à la petite fille (photo 22) puis la soulève. Calant les

fesses de l'enfant contre ses cuisses, juste au-dessus de ses genoux, et tout en la maintenant par le dos avec le bras gauche (photo 23), elle l'incline à l'horizontal et lui asperge le crâne de la main droite (photo 24).

La toilette de Nang Noy ressemble, davantage que celles des fillettes plus âgées, à ce qu'on a pu observer sur la terrasse. Em Pan commence par le crâne (toujours en tenant le savon dans la main) qu'elle rince immédiatement après l'avoir savonné en se penchant légèrement pour puiser dans le creux de la main l'eau dont elle asperge la tête de sa petite fille. Le rinçage de la tête se fait en plusieurs aspersions d'eau et au moyen de quasi massages du cuir chevelu, des tempes et des oreilles (photos 25 & 26). Nang Noy s'est mise à pleurer, mais s'interrompt rapidement accompagnée par un encouragement de sa grand-mère : « Nang Noy Euy ! » qui la repose dans l'eau. Après avoir aspergé le reste du corps de la fillette, qui s'est remise à pleurer, Em Pan lui lave, sans savon cette fois, l'entrejambe puis les pieds (photos 27 & 28).



Le visage est ensuite lavé du plat de la main, comme je l'ai décrit pour les toilettes à la maison, en passant par les narines qui sont nettoyées consciencieusement (photo 29).



Pour clore la toilette (photo 30), Em Pan soulève Nang Noy et la balance quelques secondes (un mouvement qui rappelle l'« égouttage » des nourrissons après le bain) avant de la caler contre sa hanche.

La toilette de Nang Noy mise à part, qui est entièrement prise en charge par l'adulte, nous avons pu constater dans cette seconde phase de la toilette que, malgré les velléités des fillettes, c'est finalement Em Pan qui a initié le savonnage. Par contre, les petites filles ont toutes très rapidement joint leurs mouvements à ceux de leur grand-mère, avec ou sans que celle-ci les y ait incitées. Une fois ce relais pris, Em Pan a laissé chaque petite fille finir elle-même de se savonner, retrouvant ainsi les mains libres pour passer à la suivante. Ce moment où la toilette se fait conjointement entre l'adulte et l'enfant correspond à un temps *off* du jeu dont la reprise est liée à l'éloignement physique des fillettes du lieu où se tient Em Pan.

Le rinçage donne lieu à une déclinaison de positionnements et de gestuelles similaire au trempage. Mon Si continue à essayer de prendre l'ascendant sur ses cadettes non seulement en les engageant à imiter sa posture, mais aussi en s'instituant en aînée par des tentatives de procéder elle-même à leur toilette. Elle rencontre cependant peu de succès,

les plus petites cherchant plus à conserver dans ce jeu de rôle leur position de petites jeunes filles qu'à céder au désir de Mon Si de les mater. Cette phase de la séquence ne clôt cependant pas la toilette, car les fillettes rebondissent sur un nouveau savonnage qu'elles effectuent cette fois seules, de leur propre initiative, et même malgré la réprobation, peu vigoureuse il est vrai, de Em Pan (photo 31).



« Ça suffit. On va rentrer à la maison »

Mon Si est la seule des quatre fillettes à effectuer toutes les phases de la toilette en position accroupie, y compris ce second savonnage. Sa sœur et ses cousines plus jeunes, elles, restent debout



pour se laver, s'accroupissant principalement pour l'aspersion de trempage ou de rinçage. On peut cependant voir Thèt, durant cette phase auto initiée et réalisée de la toilette, accroupie auprès de Mon Si et se frottant les dents avec l'index de la main droite (photo 32). Après avoir rhabillé Nang Noy et s'être elle même frotté les pieds à la brosse, Em Pan met fin à cette séquence en rejoignant ses petites filles.



Elle s'adresse à Thèt sur la tête de laquelle elle constate des résidus de savon, et, posant sa main sur son crâne, la fait basculer en avant pour la rincer abondamment, puis la mouche. Elle fait ensuite de même avec Nyae, qui, elle, alterne position accroupie et position allongée (photos 33 & 34).



Em Pan veut mettre un terme à cette toilette : devant la résistance de Nyae à ses tentatives de l'entraîner vers la berge, elle tente de la dissuader de prolonger la baignade en invoquant la présence de sangsues (photos 37 & 38). Em Pan n'est pas prise au sérieux par l'enfant, qui, rejointe par I Na et après le départ de leur grand-mère, prolonge de quelques minutes son rinçage (photo 39). Après avoir lavé un sīn, (photo 40) Em Pan retourne chercher les deux fillettes qu'elle asperge une dernière fois avant de les entraîner

vers la rive où elle procède à leur rhabillage. Thèt, dernière fillette dans l'eau, poursuit le lavage de son propre *sīn* initié en même temps que Em Pan, montrant une nouvelle fois ses dispositions et son goût au « travail » (photo 41). Em Pan lui reprend le vêtement pour achever de le rincer et mettre un terme définitif à cette baignade (photo 42).

La dimension ludique de la toilette est ici essentiellement fondée sur un détournement de son aspect utilitaire par l'engagement dans des jeux de rôle où ce dont il s'agit est de prétendre à une autonomie et à un savoir-faire (se laver, faire la lessive...) qui ne sont pas encore exigés par les adultes. On voit le jeu alternativement s'intercaler et se fondre dans la réalité de la toilette, avec notamment la répétition « inutile » du point de vue de la structure de la toilette (trempage, lavage, rinçage) de certaines de ses phases. La répétition cependant peut être conçue dans les deux sens de ce terme, car le re-faire sert d'entraînement. Ici, le décalage entre le jeu et la réalité est ténu, il s'inscrit dans cette appropriation de la chronologie du bain par les enfants, dans l'adoption de techniques du corps « adultes », et enfin dans les quelques positionnements, tentés par Singkham et I Na auprès de Nang Noy et par Mon Si auprès d'I Na, de Thèt, de Nyae et de Nang Noy (mais dans ce dernier cas après incitation de Em Pan), en tant que personne maternante voire en tant qu'instructeur. La dimension fonctionnelle de la toilette reste cependant pour les fillettes assumée par leur grand-mère qui intervient à chacune de ses phases tout en encourageant, parfois explicitement parfois tacitement, l'engagement des fillettes. Ce que l'on constate néanmoins est que les savoirs posturaux, gestuels, pratiques que les enfants s'amuse à mettre en scène sont en réalité d'ors et déjà maîtrisés¹.

Il faut enfin noter que cette séquence met en évidence une différence entre garçons et filles. Singkham, en effet, ne se prête pas à cette « toilette dans la toilette ». Il ne mêle pas jeu et toilette, se débarrassant plutôt de la seconde pour pouvoir se livrer au premier. Même si lui aussi montre du plaisir, de la dextérité et de la fierté dans la réalisation, d'ailleurs totalement autonome, de sa toilette, une fois achevée, celle-ci cesse de constituer pour lui un centre d'intérêt. On peut y voir le reflet d'un fait plus général concernant l'implication plus importante des fillettes dans les travaux de la vie

¹ Je renvoie au chapitre onze pour un développement sur l'articulation entre le jeu et l'apprentissage. Concernant les rapports entre jeu et réalité, on pourra voir par exemple Watson-Gegeo (2002) ou Lancy (1996). Quand je caractérise certaines toilettes d'enfant relevant du jeu, je n'implique pas uniquement qu'elles constituent des expériences plaisantes, mais bien qu'elles relèvent du « faire-semblant » (*make believe, pretense*) caractéristique des jeux de rôle et d'imitation. La particularité et l'ambiguïté de ce jeu de la toilette, cependant, est que les enfants sont véritablement en train de se laver, dans un contexte spatial et temporel dédié à cette activité, et qu'ils n'incarnent pas un personnage distinct d'eux-mêmes.

domestique dont certains se déroulent dans le même espace-temps que la toilette (lessive, certaines préparations culinaires). Il est vrai que les activités des petits garçons sont plus grégaires que familiales, qu'elles impliquent plus de mobilité et donc plus de liberté, mais il ne faut pas caricaturer. D'abord parce que les jeux de garçons, dirigés vers la chasse et la capture de petits animaux, l'exploration de la forêt ou encore la fabrication d'objets miniaturisés en bambou, sont finalement aux activités de leurs pères ce que les menus travaux domestiques des fillettes sont à celles de leurs mères. Ensuite parce que, s'il existe bien une division sexuelle du travail ainsi qu'un engagement quantitativement plus important des femmes dans des activités de travail, les hommes t'ai dam font leur propre lessive, s'occupent régulièrement des enfants, cuisinent sur une base quotidienne, et considèrent comme infamant d'accabler leurs épouses de travail.

Il me paraît donc à la fois plus probable et plus convaincant de considérer plutôt la grande capacité des femmes t'ai dam à « ludiciser » ces tâches qu'elles ne s'arrêtent quasiment jamais d'effectuer¹. Or la baignade, qui peut être un moment purement ludique pour des enfants des deux sexes à l'orée de l'adolescence (voir planche VIII-6), ne l'est plus du tout pour les hommes, alors qu'elle le demeure en certaines occasions pour les femmes :

Récit d'un bain nocturne (juillet 2000)

Cela fait plusieurs jours que, dans le village clôt pour l'occasion, on célèbre le rituel annuel à l'esprit tutélaire du village. Les jeux de toupie, de tiré de corde, de lancer de balle ne sont interrompus que par le banquet des jeunes hommes, le banquet des femmes, le banquet des Anciens... Ce soir, un grand repas se tient chez Aī Loun, chef du Parti. Nous mangeons et buvons à l'excès, nous dansons et transpirons. La nuit est tombée déjà depuis un moment quand une petite dizaine de femmes, toutes de la génération de Em Pan, se dirigent vers l'extérieur. Mon hôtesse s'adresse à moi « Tu viens te baigner ? ». Munies de torches allumées en bas de la maison aux braises encore chaudes du feu sur lequel on a fait la cuisine, nous marchons vers la rivière. L'air est chaud et humide en cette entrée de saison des pluies. Des insectes volants s'abattent par dizaines sur le sol. Nous entrons dans l'eau où les femmes, déliées par leur ivresse, la nuit, la fête, s'ébattent en chantant au rythme du son de l'eau qui claque sous la pression de leurs paumes qu'elles relèvent et abaissent en dansant.

¹ Watson-Gegeo (2002, p. 147) souligne chez les Kwara'ae cette tendance des adultes à « tisser du jeu dans le travail » (ma traduction).

2.2.2. Séquence 2 : *compétence et performance*

La posture n'est pas seulement une position des membres de notre corps. Le physiologiste russe Bernstein disait que la posture est « préparation à l'action » ; la posture est l'expression des émotions, elle est le reflet de l'intention, elle est dictée par la culture, l'apprentissage social (...) (Berthoz & Petit 2006, p. 37)

Alors que les enfants, garçon ou fille, se baignent nus jusqu'aux alentours de leur huitième année, ils ont, à partir de la naissance du sentiment de pudeur¹, chacun recours à des techniques distinctes pour masquer leur nudité. Les jeunes garçons continuent à se déshabiller entièrement, mais cachent leur sexe avec la main gauche, utilisant la droite pour se savonner. Les jeunes filles, quant à elles, se baignent avec leur *sīn* qu'elles nouent au dessus de la poitrine. Certaines d'entre elles le maintiennent même plus sûrement attaché avec leur ceinture de métal argenté ou d'argent. Cette technique du bain « vêtu », prisée par les jeunes filles, semble d'introduction récente à Nākhām où, selon un des fils de Aī Loun, Bounnam (18a), elle aurait été adoptée par souci d'emprunter des manières de faire observées dans les villages t'ai dam de la plaine de Namtha, plus modernes, plus laocisés². Le jeune homme lie également le port du vêtement à la peur qu'auraient les jeunes filles des sangsues – selon lui en recrudescence – qui pourraient monter dans leurs parties génitales. Quoiqu'il en soit, le port du *sīn* dans l'eau est limité à la fois à la période de l'adolescence pour la toilette comme pour les jeux d'eau (voir annexe IX, planche IX-5), à l'espace du village et à la présence d'étrangers. Pour les bains pris en dehors du village, au retour des champs ou d'une cueillette en forêt par exemple, les jeunes filles adoptent la technique observée chez les jeunes femmes comme chez les plus âgées, mais aussi chez de petites jeunes filles d'une dizaine d'années. Cette technique consiste à entrer dans l'eau avec son *sīn* noué au-dessus de la poitrine, mais sans ceinture, et, tout en s'accroupissant dans l'eau, à le relever jusqu'à la tête, puis en croiser le pan excédentaire sur le front pour le rabattre sur le sommet de la tête. L'aspersion, le savonnage, puis le rinçage se font alors en position accroupie. Une fois la toilette terminée, tout en se relevant, la femme dénoue son *sīn*, le fait glisser sur son visage où elle en coince l'extrémité supérieure entre les dents ou sous le menton avant de le faire descendre le long de son corps et de le renouer [voir planche X-10]. Le *sīn* utilisé pour la

¹ Voir *supra* chapitre six, § 1.2., p. 261.

² Le port du *sīn* par les femmes pour la baignade semble être coutumier chez les Lao. Voir par exemple Clément-Charpentier et Clément (1990, p. 248).

toilette est celui, plus usé, qui est porté sous le *sīn* principal en guise de sous-vêtement. Il est généralement lavé après la baignade.

Cette technique exige une grande habileté dans la coordination des mouvements. Le vêtement y apparaît véritablement comme une extension du corps, une seconde peau¹, par ailleurs très fortement liée à l'accession à la féminité. Or j'ai pu constater que de toutes petites filles, qui ne pratiquent jamais en contexte cette technique de la toilette en maîtrisaient néanmoins quasi parfaitement la gestuelle.

Cette scène est particulièrement intéressante car elle capture, accidentellement et grâce à l'enregistrement vidéo, l'un des aspects les plus insaisissables du processus d'apprentissage. Il n'y a là en effet aucune induction de la part d'un aîné ou autre « expert » ; nous ne sommes pas dans le contexte de la baignade, mais à la maison, pendant un repas ; personne ne s'intéresse à ce que fait l'enfant qui évolue, seule, dans cette auto-mise en scène de la gestuelle de la toilette dont elle souligne verbalement l'effectuation. Cela montre que le phénomène d'« imitation prestigieuse » dont parle Mauss fonctionne y-compris indépendamment de toute pratique d'éducation consciente d'elle-même. Il y a par ailleurs dans cette auto-mise en scène d'une toilette de femme, comme dans la baignade des fillettes décrite précédemment, matière à raccorder l'observation ethnographique aux théories récentes de la physiologie de l'action selon lesquelles une « *simulation mentale du mouvement*, mouvement qu'on veut faire (ou dont on veut s'abstenir), qu'on se prépare à exécuter ou qu'on observe un autre accomplir » (Berthoz & Petit 2006, p. 17 ; emphase originale) précède (immédiatement ou de manière différée) l'action. Que l'intention d'agir active les mêmes réseaux neuronaux que l'action contribue à expliquer le mystère d'une maîtrise des gestes et des postures de la toilette préalablement, ou au moins parallèlement, à sa mise en pratique.

¹ Warnier (1999), en parlant de « mise en objet » du sujet, d'« incorporation de la dynamique des objets », et des objets comme « prothèses » corporelles, ou encore Petit (2003, p. 28), avec l'idée selon laquelle le corps propre, qui doit être conçu comme une « chose pratique », est constitué par un procès « haptique » (par le toucher) « qui s'accomplit avec la prise en main, chaque fois que nous nous associons une chose comme extension de nos organes moteurs : outil, vêtement, mobilier, véhicule... » ont souligné l'incorporation des objets à notre image corporelle, à notre schéma corporel et à nos conduites motrices. Très récemment, Allerton (2007) a consacré un article au sarong indonésien comme « super peau » (*super skin*). Elle y montre que ces vêtements ne sont pas seulement des « deuxièmes peaux » ou « peaux sociales » au sens où l'entendait Turner (1980), c'est-à-dire des interfaces entre la personne et la société. En tant qu'ils sont « vécus », « sentis », ils ont la propriété d'« accentuer certains aspects ordinaires de la peau » (p. 25). Leur histoire, d'autre part, est intimement liée à celle de leur confectionneur et de leurs porteurs : en tant que tels, ils agissent, « comme les incarnations (*embodiment*) matérielles de la parenté vécue au quotidien » (*ibid* ; ma traduction). Voir plus haut (chapitre trois) sur les propriétés des vêtements et l'étroitesse de leur lien avec la personne.

Planche X-7 Toilette de femme, jeu de fillette







AP ! (Je me lave !)

Je voudrais insister sur la dimension solitaire et éminemment corporelle du jeu auquel se livre I Na dont tout le contenu social est enclos dans le déroulement d'une gestuelle qui se rapporte exclusivement aux toilettes de femmes. Cette scénette illustre parfaitement le décalage qu'il peut y avoir entre une compétence qui, pour être maîtrisée n'est pas nécessairement sollicitée, et sa performance qui s'exprime en principe dans un cadre spatial et temporel socialement sanctionné. Le jeu permet de détourner ces règles sociales souvent implicites et de s'engager dans des apprentissages en dehors de toute intention éducative des plus grands. Nous rencontrerons des situations similaires quoique beaucoup plus manifestes concernant les savoir-faire techniques sexuels.

La spécificité du rapport des enfants t'ai dam aux jeux dits de rôle ou d'imitation se révèle au contraste d'autres situations. Ainsi, chez les enfants kwara'ae des îles Solomon décrits par Watson-Gegeo (2001) l'articulation entre le jeu et le travail est quasiment inverse à celle qui prévaut chez les T'ai Dam. Dès l'âge de trois ans, les enfants kwara'ae sont tenus à participer activement et efficacement aux travaux domestiques et agricoles ; en conséquence, ils ont peu de temps à accorder à ces jeux basés sur l'exercice de l'imagination et la capacité à prétendre que Watson-Gegeo nomme « *fantasy play* ». Cependant, ajoute l'auteur (et là nous retrouvons des points communs avec les T'ai Dam), « beaucoup des fonctions du jeu d'imagination peuvent être incorporées au travail que font les enfants, de telle sorte que le travail et le jeu sont accomplis ensemble et s'enrichissent mutuellement » (*ibid.*, p 143, ma traduction). Watson-Gegeo poursuit en décrivant la manière dont les enfants tour à tour endossent pour jouer des comportements d'adultes ou agissent comme des adultes dans un contexte qui n'est pas celui du jeu. Les enfants kwara'ae, montre-t-elle, manifestent une grande capacité à changer de cadre (*frame*), alternant entre un mode d'être enfantin et un mode d'être adulte en fonction des situations et des interactions : jeu ou travail, entre pairs ou avec des adultes. Le rapport des enfants t'ai dam de même âge au travail et au jeu est fort différent. Nous le verrons dans la chapitre suivant, tout ce que fait un enfant (même si cela s'apparente à une activité technique ou à une tâche domestique) est rapporté par son entourage à un jeu. Par ailleurs, alors que chez les Kwara'ae les quelques moments consacrés aux jeux d'imagination se déroulent à l'écart des adultes et que l'intervention ou la présence de ceux-ci fait basculer les enfants en « mode adulte », brisant le cour du jeu, les parents T'ai Dam jouent un rôle souvent moteur dans les séquences de jeu de leurs enfants. L'application des adultes à donner du sens aux énoncés et aux actes de leurs enfants vient d'ailleurs fortement atténuer la virulence de leurs discours concernant l'incapacité des

enfants à apprendre et leur statut d'êtres « à part », pas ou peu doués de raison, dont il n'y a rien à attendre en termes de comportement socialement adapté.

Il est par ailleurs frappant de constater que ces jeux de rôle ou d'imitation concernent très majoritairement les fillettes. Comme si l'identité féminine avait besoin d'être jouée pour être incorporée, une mise en pratique délibérée dont les garçons, eux, pourraient se passer. Les cheveux courts des petites filles, leurs vêtements de garçons, le fait que leur corps ne puisse encore être considéré comme « creux ou fluide (*long*) », amènent à se demander si le modèle de l'indétermination sexuée n'est pas, finalement, masculin. L'incorporation d'un corps de femme exigerait alors un véritable travail sur la corporéité, sur les attitudes, sur les savoir-faire, alors que les garçons se couleraient plus simplement (plus naturellement ?) dans leurs corps d'hommes.

Je me suis attachée dans ce chapitre et dans le précédent à montrer que la nature polymorphe des soins du corps – actes de soin destinés à autrui ou à soi-même ainsi que techniques (donc savoir-faire) non pas stables mais flexibles, variant avec les conditions de santé, les événements du cycle de vie, l'âge, le genre, et même les lieux – font et transforment les personnes. Je m'y suis notamment appliquée à décrire les diverses modalités d'incorporation des identités sexuées via ces techniques du corps ou relatives au corps, tout en insistant sur l'ambiguïté du positionnement des jeunes enfants en ce domaine. Le jeu y est apparu comme un espace et un moyen pour les enfants d'investir leurs corps, encore définis par leur indétermination, de façon déjà sexuée. Nous l'avons vu avec la séquence des toilettes à la rivière, l'incorporation de la féminité est très liée aux techniques du corps engageant des postures et des mouvements ou incorporant des vêtements, comme le *sīn*. Ce sont ces mêmes éléments que l'on a retrouvé dans des jeux dont le déroulement consiste autant en l'exploration des différentes manières d'endosser les attributs visibles des femmes accomplies, qu'en l'incarnation de personnages engagés dans des activités et des interactions.

Chapitre onze

SAVOIR-FAIRE TECHNIQUES ET SEXUATION EN JEU

C'est une fille, elle a quatre ans, elle va à la rivière et joue avec le sable, elle rentre à la maison avec sur le dos son cadet : un melon rayé.
Elle attache les lianes aux pilotis de la maison pour faire un métier à tisser.
Et encore, elle joue dans la mare à élever les canards.
Et encore, elle cueille les feuilles aux arbres qu'elle coud et brode comme un *khan mōn*¹.
Et encore, elle joue à lancer la canne à pêche dans l'étang.
Et encore, elle tripote les poissons dans la casserole.
Elle s'accroupit et attrape les poulets dans le panier.
Elle a six ans, et devient une petite jeune fille, elle apprend (*āp*) à ramasser le bois épineux (...).
Elle a sept ans et elle saura (*chang hū*) pêcher au filet entre les cailloux de la rivière.
Elle sait (*hū*) brosser ses dents à la suie pour imiter les jeunes filles.
Elle a quatorze ans et elle sait (*hū*) couper une chemise pour couvrir ses seins,
Elle sait (*hū*) attacher ses cheveux et garder une mèche,
Elle sait (*hū*) s'apprêter pour descendre allumer le feu dans la cour et filer le coton.
(...)
L'enfant garçon a six ans, il saura (*chang hū*) jeter la toupie au pied de l'escalier.
Il sait (*hū*) jeter les poulets de combat au milieu du village.
Il sait (*hū*) prendre la cage des petits oiseaux pour appâter les oiseaux dans la rizière.
Il a treize ans, il sait (*hū*) se brosser les dents comme un jeune homme.
Il sait (*hū*) tenir la hache et couper le bois pour son père,
Il sait (*hū*) aller chez les Ho, chez les Han, sur le sol vietnamien.
Il a quinze ans, il sait (*hū*) tailler une flûte.
À quatorze, il sait (*hū*) tailler une guimbarde (*hūn*).
Il va en forêt, il ne regarde rien que la courte section de bois bonne pour tailler une flûte, que la section de bois bonne pour tailler une guimbarde.
Grand comme le *bung*² il pourra (*chang*) porter le *bung*.
Haut comme le *sā*, il pourra (*chang*) porter le *sā*³.
Immense comme une maison, il fondera (*hā*, « cherchera ») une maison.

Ce dernier chapitre aborde la question de l'apprentissage par un biais mieux exploré par l'anthropologie traditionnelle que les précédents : celui des savoir-faire techniques. Nous y verrons que pour les T'ai Dam, la relation du savoir (-faire) à l'apprendre met en évidence une valorisation du savoir comme qualité ou disposition donnée d'avance et une

¹ Petite pièce textile.

² « Panier rigide semi-sphérique à cul rétréci (pour transporter le grain) » (Reinhorn, 2001, p. 1280).

³ Panier en vannerie, terme plus générique que le précédent.

dévalorisation de l'apprentissage défini comme acte volontaire, explicite et laborieux. Cette valorisation du « savoir sans apprendre » a été notée par B. Martinelli dans un tout autre contexte : chez les Moose du Yatenga, explique l'auteur, les vrais forgerons, qui héritent leur métier et leur qualité du lignage, procèdent à une « occultation quasi intentionnelle de la transmission formelle » où ce qui se joue est « la célébration de l'identité de métier en ce qu'elle a d'intransmissible », la revendication « d'une légitimité plus institutionnelle que technologique » (1996, p. 12). À Nākhām, il n'existe pas de corps de métier. La spécialisation des savoirs n'y concerne tout au plus que certaines aires des activités rituelles ; la répartition des savoir-faire, quand elle existe, s'exprime sur le mode de la division sexuelle du travail. Je montrerai que cette valorisation d'une saisie instantanée des savoir-faire est liée à l'expression, mais surtout à l'incorporation, des identités féminine et masculine. Les enfants, dont l'identité sexuée est en partie indéterminée et surtout inactive, non problématique, ne sauraient être conçus comme engagés dans des processus (apprentissage, ou mieux savoirs, concernant les techniques sexuées) si intimement liés à la sexualité dans son lien aux fonctions et aux capacités reproductives.

L'inscription corporelle des savoir-faire en jeu dans les modalités et les temps spécifiques de leur transmission ou de leur non transmission gagne à être vue à travers la lecture faite par Bruno Karsenti (1998) des travaux de Mauss et de Leroi-Gourhan sur les techniques. L'auteur s'arrête longuement sur la notion d'*habitus*. Héritée d'Aristote, cette notion revêt pour Mauss (avant d'avoir été reprise, réinterprétée et élaborée par Bourdieu) le sens « d'une constitution sociale du corps, sous la forme d'un *habitus* progressivement intégré, transmis par l'éducation, et devenu *eksis*, 'vertu', conçue littéralement comme disposition permanente » (1998, p. 231). Chez Mauss comme chez Leroi-Gourhan, poursuit Karsenti, le recours à la notion d'*habitus* permet de « rompre avec une tendance spiritualiste qui est la maladie infantile de toute pensée technique », c'est-à-dire, finalement, de reconnaître, dans ce qui se veut une véritable sociologie des techniques entendues au sens large (ou praxéologie, c'est-à-dire l'étude des « pratiques simples, spontanées, de l'ordre de la coutume parfaitement intégrée, actes réglés par une loi interne socialement inconsciente »), le rôle prépondérant du corps, du biologique, du physiologique. Citant cette fois Jean-Pierre Sérès (1994, p. 125), Karsenti synthétise brillamment la richesse de la notion d'*habitus* qui « engage à penser une unité paradoxale réalisée au plan corporel : la conjonction d'un 'acquis' et d'une 'faculté' concrète, une aptitude acquise. »

Aussi savante que paraisse cette discussion, elle ne laisse pas d'évoquer pour moi la vision t'ai dam de l'apprentissage. Celle-ci conjugue en effet négation de l'existence d'un processus d'apprentissage au cours de la petite enfance – ce qui renvoie, entre autres, à l'aspect tacite, mais aussi intrinsèquement pratique, de toute transmission à cette période de la vie – et définition explicitement dépréciative de la notion d'apprendre. Les représentations t'ai dam du savoir et de l'apprendre viennent bien alors rencontrer le paradoxe de l'*habitus* relevé par Sérís. Certains savoir-faire techniques relèvent pour mes hôtes d'« aptitudes acquises », et même, pourrions-nous dire, d'« aptitudes transmises ». Car, s'il y a dévalorisation d'un enseignement formalisé des techniques, la faculté d'apprendre « en un seul regard » est, elle, volontairement éveillée et suscitée à de multiples reprises au cours de la vie.

1. Les dits et des dédits de l'apprendre

L'apprentissage dans ses dimensions non explicites et/ou non explicitement intentionnelles de la part des apprenants comme de leur entourage, a été largement évoqué dans les chapitres six à dix. Je souhaite m'arrêter ici sur ce que les discours, tels que je les ai recueillis dans le cadre d'entretiens, suscités par un questionnaire lié à une situation observée ou entendus au détour de conversations, disent du fait d'apprendre. J'explorerai le lexique de l'apprentissage que je replacerai dans le contexte de propos concernant le fait d'apprendre : qu'est-ce qu'apprendre, qu'est-ce qui s'apprend, qui apprend quoi, que faut-il pour apprendre et quelle est la valeur affectée à l'apprentissage seront quelques-unes des questions au travers desquelles je considérerai les dires de mes interlocuteurs. L'apprentissage en tant que pratique, y compris dans ses liens avec ces discours, sera traité dans la partie suivante.

1.1. *Savoir ou apprendre, la magie du regard et les instruments de l'apprentissage*

Il existe deux verbes se référant au savoir, *hū* et *chāng* (l. *sāng*). Le premier terme est le plus général, le moins discriminatoire. Il peut se dire de toutes les formes de savoir, scolaire, technique, rituel, moteur, émotionnel, sensible, etc. Le verbe *chāng* renvoie au savoir procédural, au savoir-faire, à l'aptitude, et il entre, en position préfixale, dans la formation de noms de métiers comme dans *chāng sān*, le vannier, de *sān*, « tresser (le bambou ou le rotin) ». Les deux verbes sont le plus souvent interchangeables, car le savoir-faire qualifie une relation au savoir – comme dans *chāng vā*, « savoir parler, être

un(e) bon(ne) parleur(se)r » – plus qu’il ne distingue entre plusieurs de ses formes. Cependant, alors qu’on peut substantiver le verbe *hū* en lui suffixant *khwām*, pour évoquer le savoir ou la connaissance, il n’existe rien de tel que le *khwām chāng*, qui désignerait une forme spécifique, procédurale, de savoir.

Le savoir n’apparaît pas dans ses usages discursifs comme résultant nécessairement d’un apprentissage. Ainsi l’expression *hā hū*, où *hā* signifie « chercher, attraper¹ », désigne-t-elle la capacité de certaines personnes à savoir sans avoir eu besoin d’apprendre (*āp*), sans qu’on leur ait enseigné (*bqk*). Cette disposition au savoir engage bien les personnes dans leur corps, comme le laissent entendre à la fois la référence au cœur creux et à l’efficacité du regard (*lā chā diao chāng hū*, litt., « regarder une seule fois après quoi savoir ») qui les caractérisent, et la proposition inverse selon laquelle les personnes dont le cœur est bouché doivent user d’adjuvants. À celles-ci, le regard ne sert que s’il est appliqué de façon volontariste, dans la durée et dans la répétition. Ces personnes ne se suffisent pas à elles-mêmes mais ont besoin d’un enseignement. L’expression paradigmatique de cet enseignement est « apprendre en tenant la main, tenant les pieds (*āp kham tin kham mūr*) ». La démonstration est un principe qui unit toutes les formes que revêt ce guidage. Elle peut être verbale : « il faut lui dire plusieurs fois », gestuelle : « On lui a montré de nombreuses fois avant qu’il/elle sache faire », ou pratique : « J’ai commencé à faire, et il/elle a continué. Il/elle a fait et refait plusieurs fois. Je lui ai tenu la main pour le faire avec lui/elle. »

Côté lexical, on trouve une relative richesse qui rend compte de la dimension explicite et surtout volontaire de l’apprentissage. Hormis la locution verbale *āp ao/hae* (apprendre à, apprendre de) et la référence au guidage par les mains et les pieds sus-cités, on peut mentionner le verbe *sæng ao* qui se réfère au fait de reproduire un objet à partir de l’observation de sa morphologie.

Extrait de carnet de notes (14 août 2001)

Je suis avec Aī Loun dans la maison de Mīrang Xay. Il remarque un chapeau pointu en vannerie (kup) accroché au mur et il commente : « C’est très bien fait. Les Lao ne savent pas faire. » Je lui suggère que s’il le regarde bien, il pourra apprendre à le faire. Il acquiesce et ajoute que c’est sæng ao, « on refait pareil. C’est comme ça qu’on apprend pour broder, pour tisser. Les personnes qui ont le

¹ Traduction de Baccam *et al.* (1989, p. 151).

cœur bouché ne peuvent apprendre que comme ça, celles qui ont le cœur creux n'ont pas besoin de "copier", elles regardent une fois et savent déjà. »

Sæng ao se distingue de « recopier », *kāi ao*, terme lié à l'écriture, ou de *sao kao*, acte d'imitation pure : « *Si tu déchires un papier et que tu me demandes de faire la même chose et qu'à mon tour je déchire pareillement ce papier* », mais aussi de « répéter (pour la parole) », acte qui donne lieu à une expression t'ai dam particulièrement imagée : « *Par exemple, si on chante des chants alternés (khap) et qu'on répète ce que l'autre vient juste de dire, on dit que les paroles se pénètrent dans le derrière les unes des autres*¹. *Les paroles ont une tête et un derrière.* » Les enfants qui apprennent à parler, poursuit Loun, répètent tout ce que les autres disent de cette manière, « après quoi ils pourront savoir (*chang hū*, litt., après quoi + savoir) ».

Je reviendrai plus loin sur les distinctions qui sont faites entre les différents domaines du savoir concernant la nécessité ou, au contraire, l'absence de nécessité de l'apprentissage. Notons en attendant que la reproduction à partir d'un objet comme la répétition de ce qui a été vu ou entendu apparaissent comme la manifestation et l'application d'un effort qui, dans la relation au savoir, n'est pas valorisé. C'est la facilité (*āp ngāi*, « apprendre facilement », *hū vai* « savoir rapidement »), liée à la curiosité (*yāk hū*, « désirer savoir ») et à une volonté librement engagée (de toutes jeunes filles ont insisté, en présence de leurs parents, sur le fait qu'elles savaient parce qu'elles faisaient par elles-mêmes, sans que personne ne les y ait obligées, parce que tel était leur souhait) qui est recherchée et mise en avant. Ce discours sur le « savoir sans apprendre » est partagé y compris par les enfants et les jeunes gens qui, interrogés sur leur savoir-faire (fabriquer une voiturette ou tailler une toupie, par exemple), répondent quasi systématiquement : « nous n'avons pas appris » ou « personne ne nous a appris », « nous avons juste regardé ». En dehors du fait que ces réponses renvoient à une acception restrictive du verbe « apprendre » (*āp*) impliquant une relation d'apprentissage explicite et au moins en partie décomposable et descriptible, elles posent aussi la question de l'innovation. Il est en effet arrivé à plusieurs reprises que des enfants, souvent d'ailleurs plutôt des jeunes garçons d'une dizaine d'années, revendiquent l'originalité de leur réalisation : telle voiture est la seule de la sorte dans le village, tel mécanisme de

¹ *Vā sī kqñ khwām kan* : litt., dire pénétrer [comme dans l'acte sexuel] derrière [ou fesses] se [les uns les autres].

pompage de l'eau (miniature et fait pour jouer) a été pensé indépendamment de tout modèle. Cette capacité à inventer et plus largement à penser par soi-même a été mentionnée par Kamhac dans ses commentaires sur le cœur. Avoir un cœur bouché va aussi, m'a-t-il expliqué, avec l'incapacité à faire autre chose que reproduire et imiter, un trait de la personnalité d'ailleurs également associé avec une forme de timidité (*nā āi*).

D'un côté figureraient donc des dispositions physiologiques (chair et, surtout, cœur creux) qui permettent, par l'intermédiaire d'un regard qui saisit en un instant, un rapport à peine médiatisé au savoir, et, de l'autre des dispositions contraires (chair et cœur bouchés) qui obligent à en passer par un apprentissage dont les descriptions mettent en avant diverses formes d'entraînement pratique. La référence à l'usage, d'ailleurs non autonome, des mains et des pieds vient ainsi faire pendant à la vue, comme le faire et la répétition s'opposent à l'avènement d'un savoir qui n'attendrait que le moment de sa révélation.

À ce titre, il est particulièrement intéressant de relever que si, ainsi qu'il a déjà été dit à de nombreuses reprises, les jeunes enfants sont décrits comme par nature ignorants et incapables d'apprendre, on cherche néanmoins à intervenir sur leur aptitude future à apprendre rapidement et même sur la disposition, plus ou moins ouverte, de leur cœur. C'est en ce sens que les villageois expliquent les gestes suivant la naissance cités dans la reprise qui ouvre ce troisième volet, et consistant à mettre au contact du nouveau-né les attributs représentatifs des savoir-faire de son genre. Présentés bruyamment à l'enfant, comme pour pénétrer malgré lui sa conscience, ces objets constituent, plus qu'un vœu, une injonction à devenir un bon jeune homme ou une bonne jeune fille, travailleur et habile dans les savoir-faire idoines¹. Mais, au-delà de cette parole qu'ils convoient, ils semblent aussi agir comme de véritables agents de transmission, le savoir-faire qu'ils incarnent s'inscrivant d'ores et déjà dans la mémoire corporelle et sensorielle de l'enfant.

J'ai également noté qu'une attention particulière est accordée au choix des personnes, réputées pour leurs qualités morales aussi bien que pour leurs savoir-faire, qui sont appelées à tous les moments-clés du cycle de vie tels la naissance ou le mariage pour accomplir les gestes qui accompagnent ces changements d'état (couper le cordon, donner

¹ Càm Trọng et Phan Hữu Dật (2005, p. 53) décrivent un rituel que je n'ai moi-même ni observé ni entendu évoquer et qui consiste à mettre « du coton autour du bras [de la fillette d'un mois] en versant de l'eau d'un *buong* (seau en bambou) sur le plancher en scandant à haute voix :

Debout ! Grandis, debout et sois roublarde

Debout et va avec Tata au brûlis !

Debout et viens avec Papa aux rizières !

Debout et ramasse du coton avec maman ! (...)

« En guise de réponse, la maman reprend, à la place de sa fille : *Oui, sûrement, je vais grandir vite et je m'occuperai du tissu !* »

la première tétée, parer la mariée). À travers l'accomplissement de l'acte pour lequel elles ont été sollicitées, ces personnes communiquent une part du meilleur d'elles-mêmes : un bon destin (*bun*), la capacité à élever de nombreux enfants bien portants, une vertu parfaite ou leur habileté technique¹.

Une pratique relevant d'un principe comparable consiste à recueillir, à l'occasion de funérailles, un peu de fil de soie (« comme [le] doigt [d'une] main », *to nyu mūr*) et à peu près un demi-bras (*kha sṇ*) d'étoffe de coton (*fāi*) restant des travaux de couture indissociables de la préparation de la cérémonie. La mère ou la grand-mère qui a de la sorte capté une parcelle de ces matériaux remet ceux-ci aux petites filles de la maison, quel que soit leur âge. Celles-ci sont alors encouragées à tisser sur des métiers miniatures (*tam huk nṇi*), à « jouer à broder » (*īn sṇo*) ou, pour les plus petites, à simplement passer le fil dans l'étoffe. De cette manière, dit-on, « quand elles seront grandes, elles apprendront rapidement, sauront facilement, leur cœur sera creux, nous n'aurons pas à leur enseigner beaucoup » (*nyae mā āp vai hū ngāi chae long bṇ dai bṇk lai*) ».

Tous ces gestes ont en commun d'exprimer concrètement, pratiquement, l'idée selon laquelle des qualités et des aptitudes peuvent être transmises par simple mise en contact avec la personne ou l'objet qui les représentent le plus parfaitement possible. L'exemple des funérailles est particulièrement riche parce qu'il fait jouer le plus d'éléments et éclaire le mieux une partie des idées t'ai dam concernant l'apprentissage.

Il faut d'abord noter que, bien qu'il s'agisse de l'apprentissage d'un savoir-faire exclusivement féminin, il importe peu que le mort soit un homme ou une femme. Ce qui compte est qu'il ait vécu toutes les années qui lui étaient imparties (*nyang num kai bṇ yāk ao k'on thao sut chūa chāng ao*, « trop jeune, on ne veut pas prendre, vieux au bout de son temps c'est possible ») et qu'il soit le destinataire d'une cérémonie funéraire somptueuse réservée aux personnes riches et de statut élevé. Statut et richesse vont de pair avec une descendance nombreuse et, donc, de nombreuses brus et de nombreux gendres qui apportent à la maisonnée leur force de travail et les fruits de leurs savoir-faire. Ainsi les textiles, dont le corps du mort est recouvert couche après couche, mais aussi les pièces de tissu brut et les bobines de fil qui servent à la fabrication des objets nécessaires au

¹ Des pratiques très similaires et particulièrement éclairantes pour notre propos ont été rapportées par Bonhomme (1916, p. 41) au sujet des Muong, une population austro-asiatique vivant au voisinage des T'ai et leur ayant été souvent comparés (notamment Condominas, 1976, p. 50) : « Une autre coutume assez répandue chez les Muong est celle qui consiste lors de la naissance d'un enfant, à faire venir une personne ayant une réputation incontestée d'habileté et de savoir-faire, et de la prier de communiquer une partie de ses talents au nouveau-né. Pour cela, cette personne prend un peu de riz, le mâche avec soin, l'introduit dans la bouche du bébé et le lui fait avaler. » La transmission apparaît ici comme un partage de substance, comme si le savoir-faire, inscrit au plus profond dans le corps de l'expert, pouvait passer dans celui du nouveau-né à travers la salive dont est imbibée cette boulette de riz prémâchée.

rituel funéraire, sont-ils issus des prestations matrimoniales des brus ainsi que des travaux de toutes les femmes de la maisonnée. Par ailleurs, comme je l'ai rappelé plus haut, les femmes qui préparent la paraphernalia funéraire doivent être de parfaite vertu. Le fil et le tissu confiés aux petites filles pour leurs si précieux travaux de couture sont de la sorte saturés des qualités conjuguées des personnes qui les ont successivement manipulés et détenus.

Enfin, si les fillettes, encouragées par leurs parentes, peuvent sembler s'exercer à la couture ou à la broderie, il se passe en vérité, du point de vue t'ai dam, tout autre chose. C'est de préparation à recevoir, le temps venu, l'apprentissage qu'il s'agit. Le geste, parce qu'il s'accomplit au moyen de matériaux sursignifiants, ouvre un passage à la faculté d'apprendre.

Il n'est pas indifférent que ces gestes rituels ou quasi rituels qui, finalement, visent à préparer le cœur des enfants à s'ouvrir, le moment venu, au savoir aient pour objet les savoir-faire sexués. Tout se passe comme s'il s'agissait de permettre à la nature sexuée des enfants, encore en sommeil, de se révéler et de s'activer à travers l'accès aux savoir-faire. Les discours des T'ai Dam sont d'ailleurs très limpides sur ce sujet : pour devenir une femme, il faut savoir faire le coton et tisser, alors qu'un jeune homme qui ne saurait tresser le rotin et le bambou n'est pas bon à marier (*bq chāng san dep bq mēn k'onchāi. bq chāng hed fāi hed hūk bq pen k'onnying*, « [qui] ne sait pas tresser un panier n'est pas un garçon, qui ne sait pas faire le coton et tisser n'est pas une fille »). Plus qu'un simple prérequis en termes de division sexuelle du travail et qu'une construction des relations de genre, cette maîtrise des savoir-faire sexués est conçue par les villageois comme liée à la transformation des personnes dans leur corps. Ainsi plusieurs femmes de ma génération ou de la précédente évoquent-elles le manque d'implication de certains de leurs enfants et petits-enfants dans l'apprentissage et la pratique d'activités telles que le tissage ou la vannerie. Elles s'interrogent sur la manière dont ceux-ci pourront néanmoins quitter leur corps d'enfant pour celui d'un adulte. « *Ma fille ne veut pas tisser, elle est paresseuse* (chān), me dit Theng au sujet de Mon Si (11 ans). *Elle est grande pour rien* (man nyae lā lā). » Remarque que Theng précise au cours de la discussion dans les termes suivants : le corps de Mon Si présente toutes les caractéristiques extérieures de celui d'une femme, mais à l'intérieur c'est encore celui d'un enfant. Concernant les garçons, les villageois m'ont rapporté qu'ils dissuadent les petits garçons de toucher au métier à tisser en les avertissant qu'ils risquent de voir leur pénis s'allonger et leurs testicules tomber : comment dire avec plus de clarté le lien qu'entretient le tissage avec la constitution du genre, et à vrai dire, ici, même du sexe ? Certes, un garçon sans testicules mais avec un long pénis ne devient pas pour autant, physiquement, une fille, mais pour le moins un être

hybride dont l'organe sexuel n'est plus clairement identifiable ni dans sa forme ni dans ses fonctions.

Nous verrons plus bas comment ces discours sur le savoir, l'apprentissage, le corps et l'identité sexuée s'articulent aux pratiques ludiques, techniques et rituelles. Je voudrais cependant d'ores et déjà réitérer l'hypothèse que si les villageois nient si systématiquement l'existence d'un processus d'apprentissage, en particulier des savoir-faire sexués, au cours de l'enfance, c'est parce que ceux-ci sont intimement liés à l'activation de la sexuation et donc à la puberté.

1.2. Objets et méthodes de l'apprentissage

Quoique j'ai insisté à de multiples reprises et tout récemment encore sur le discours négatif qui entoure les questions du savoir et de l'apprendre quand elles sont liées à la petite enfance, me faisant en cela l'écho d'une ritournelle omniprésente chez mes interlocuteurs, j'ai aussi noté que certaines acquisitions ne sont pas conçues en dehors de leur apprentissage. Il en est ainsi, nous l'avons vu, du langage, mais aussi de la station assise ou encore de la marche, autant d'aptitudes dont on aurait pu attendre qu'elles renvoient au développement « naturel » de l'enfant. Cette dimension apprise et même enseignée des savoirs psycho-moteurs apparaît dans les commentaires que font les villageois concernant des pratiques observées. Interrogés de façon plus directe, ceux-ci évoquent cependant plutôt d'autres types de savoir, les savoir-faire techniques. Trois aspects de l'apprentissage sont récurrents dans les propos de mes interlocuteurs, hommes et femmes, la mention des discours qu'ils tiendraient à leurs enfants (ce que je n'ai entendu faire qu'à l'occasion des cérémonies de mariage), la description des façons d'apprendre et d'enseigner et enfin l'âge auquel débutent ces apprentissages. Parce que ces discours sont relativement stéréotypés, j'ai choisi de citer ici extensivement les paroles recueillies dans trois maisons, celles de Tyua et Loy, tous deux âgés d'une soixantaine d'années, et celle de Vanthong, Kh'mu marié à une T'ai Dam, âgé de moins de cinquante ans.

1.2.1. Ce qui en est dit

Extraits de carnet de notes

1) Avec Tyua, le 8 février 2000

J'interroge Tyua sur ce qu'apprennent les enfants et à quel âge. Il me répond :

« Les filles font le coton, les étoffes. Les garçons font le bois, les choses de la maison, de la demeure, ce qui est lourd, ils coupent le bois (Phūnying hed fāi hed phān. Phūsāi hed mai, khūrang hūan, khūrang iāo, nāo nak, tat mai). »

Je lui demande ce qu'il en est des liens de bambou, car je vois (ce que je ne lui précise pas) de très jeunes enfants des deux sexes s'essayer à les tailler.

« Les enfants savent couper les liens à dix ans, seulement les garçons. Les filles ne savent pas. Les enfants ne savent pas se servir des couteaux avant plus de dix ans, comme les grands, à peu près à quinze ans. » Moi : Comment apprennent-ils ? « Ils apprennent en regardant, personne ne leur enseigne (sōn). Les enfants ne savent rien faire (dingnōi bō hū hed sang). »

– Et la vannerie ?

« Les grands apprennent aux petits la vannerie : on leur dit combien il faut monter et descendre de liens pour faire le panier. À partir de dix, quinze ans, presque l'âge de prendre femme. À moins de dix ans, on essaie de faire le piège à poisson, mais les paniers, c'est difficile. Ceux qui savent peuvent apprendre aux enfants, le plus souvent, ce sont les personnes âgées, personnes matures (k'on thao, k'on kǎ). Ils font eux-mêmes et expliquent ce qu'ils font, puis donnent à l'enfant pour qu'il essaie. On apprend en faisant. Pour le tissage, c'est pareil. Pour les coiffes (piao), la première fois les femmes enseignent (bōk) en faisant faire une petite coiffe, si elle est bien, on la garde, sinon, on la jette. »

2) Chez Loy, le 19 février 2000, sont présents sa dernière fille, âgée de dix-neuf ans, son épouse, lui-même, quelques enfants.

Je m'installe sur un tabouret. Un petit garçon de deux ans passe devant moi. La dernière fille de Loy réprimande son neveu, lui enjoignant de ne pas marcher devant nos visages et de s'asseoir tranquillement (*nang yū dī, bō kai nā*). Je demande des explications et la grand-mère du petit garçon me répond qu'elle a

honte que l'enfant soit passé devant nos visages, il est sale, il ne sait rien du tout (*man bo hū chak khwām*).

– À quel âge on leur apprend ?

« Vers cinq, six ou sept ans, répond la grand-mère, à l'âge de Kampong et Kampan (ses petits-fils jumeaux). On leur dit : "Il ne faut pas passer devant leur visage, de honte qu'ils ne se moquent (nyā pai kāi nā phōēn, āi sāo ī hua)." Quand je garde mes petits enfants, poursuit la grand-mère, je leur dis : "Ne vous tapez pas. Vos parents ne sont pas là, si vous avez faim, venez manger avec votre grand-mère maternelle. Grand-mère maternelle vous donnera à manger. Ne partez jouer que quand vous aurez mangé et ne vous tapez pas. Attendez que vos parents reviennent avant de retourner chez eux." (Sū nyā tāp kan nōē. Aī Em sū bō yū. Sep khao mā kīn nam Emthao. Emthao hae ī hai kīn. Kīn lāo pai īn, bō tapkan, Aī Em sū mā koi pai kā aī em sū.) À ma grande fille, je dis de ne pas traîner, qu'il faut rester à la maison et faire le coton, le tissage. (Nyā puang lai nōē, hōe yū hūan, pāng fāi pāng hu[k].) Si c'est un garçon, je lui dis de tresser le panier dep, le van, le panier buang, de tresser les nattes, d'aller aux rizières sèches et irriguées. (Sān dep, sān bong, sān buang, sān sad, pai hai, pai nā nōē.) »

Loy se joint à la conversation :

« On leur parle comme ça vers treize ans. À partir de quinze ans pour les rizières. Ils vont aux rizières pour apprendre à pousser la charrue. On leur montre en le faisant deux fois et après on leur donne la charrue. En faisant, on explique. Mais après, le fils pratique et le père explique en marchant tout près. Après une ou deux fois, le père va s'asseoir et observe son fils de loin. Si le fils a compris, il le laisse faire. Il lui montre de six heures à neuf heures. »

Il ajoute, seul :

« Après avoir appris à tirer la charrue, le garçon apprend à labourer, de la même manière. Certains garçons n'ont personne pour leur apprendre et ils ne savent pas faire les rizières. Il faut que les vieux leur apprennent. Celui qui a le cœur creux, on ne s'en occupe pas trop, il regarde une ou deux fois, et il sait faire de lui-même. »

Je demande ce qu'il en est de la vannerie :

« Vers dix ans, celui qui est curieux (yāk hū, litt., souhaiter savoir) observe par lui-même et apprend tout seul. On apprend d'abord à faire les liens. Grand-père commence et l'enfant observe, il continue et appelle Grand-père pour voir si c'est juste ou pas. Si c'est faux, il faut défaire. Et Grand-père montre à nouveau comment il faut faire. »

– Le tissage ? C'est la femme de Loy qui me répond :

« Le coton, il faut d'abord le trier, puis le carder, puis le filer, puis le tisser (elle m'explique là la chaîne opératoire, pas la séquence d'apprentissage). Quand on apprend, on fait d'abord un tissage blanc, puis un tissage rouge, puis les dessins. J'ai appris à ma fille aînée et elle à sa cadette. On apprend à partir de seize, dix-sept ans. »

Je mentionne les métiers à tisser miniatures que j'ai observés dans le village :

« Ici aussi, on a fabriqué des petits métiers à tisser. Pour la broderie, ajoute mon interlocutrice, les filles apprennent sur de vieux tissus, sur de toutes petites coiffes (piao), vers dix ou douze ans. »

La fille cadette de Loy intervient pour dire que les enfants veulent faire comme les grands et qu'à partir de quinze, seize ans, ils savent faire.

3) Avec Nang Hiam et son époux, Vanthong, le même jour.

C'est Vanthong qui répond d'abord à ma question concernant ce qu'on apprend aux enfants, quand et comment.

« Mon fils (13 ans) va apprendre à faire la vannerie avec moi, mais il va encore à l'école, il n'a pas encore commencé. Celui qui est phōng (selon les villageois, phong est un mot lao qui signifie « creux » comme long, mais moins profond, moins important¹) regarde et apprend. Il y a des adultes, comme È Pan, qui ne savent pas tresser les paniers. Il n'est pas phōng. Le gendre de Fep (qui, comme Vanthong, est kh'mu) beaucoup de gens lui ont enseigné (bøk), mais il n'y arrive pas. Pour enseigner, on montre l'exemple et on défait et on demande à l'enfant ou au jeune homme de faire à nouveau. Par exemple, pour faire un plateau phā khao en rotin, il faut expliquer en le faisant. Le plus difficile est de commencer avec

¹ Reinhorn (2001, p. 1497) traduit *phōng* entre autres par : « le creux, la poche, la cavité... »

l'œil, le centre du plateau, et après il faut faire une spirale. Il y a peu de gens qui savent faire. Moi, la première fois que j'ai appris, c'était à l'armée. J'ai d'abord voulu apprendre par moi-même, en prenant un plateau déjà fini, mais je n'ai pas réussi. Alors j'ai pris de nouveaux liens et je suis allé demander à celui qui sait. Il a fait un exemple, a expliqué et a défait. Cette fois, j'ai réussi. Je veux apprendre à mon fils à faire une boîte à riz, le panier kādep et le panier kātā. En général, si on veut leur apprendre, on dit aux enfants d'observer. Il faut les appeler pour qu'ils viennent observer. Ensuite on donne [l'ouvrage] aux enfants pour qu'ils le continuent par eux-mêmes. Si l'enfant ne réussit pas, on le gronde (lā). »

Je demande ensuite ce qu'il en est des filles, Hiam me répond :

« Ma fille n'a appris que cette année à filer (pan fāi). Elle a seize ans. Avant, elle avait honte (nā āi) parce qu'elle ne savait pas. Elle n'essayait pas. Elle a appris en observant. Elle a observé un ou deux jours et a essayé de faire elle-même. Je restais assise tout près et surveillais si elle faisait bien ou pas. Ma fille tisse depuis deux, trois ans. Elle a d'abord appris à faire les pieds de sīn (tin sīn). Je suis restée près d'elle pendant deux jours. Depuis la saison des essarts (hai), elle sait faire les coiffes (piao). Ma deuxième fille (12 ans) apprend bien le tissage, mais ne sait pas encore broder. À partir de dix ans, les filles t'ai dam peuvent apprendre. Si elles ont moins de dix ans, elles veulent faire, mais Mère ne leur permet pas parce qu'elles ne savent pas faire, si les objets sont mal faits, on doit les jeter. Le cardage (tap fāi), ça prend du temps. Ma fille aînée n'est pas assez patiente pour finir. Les petites, comme I Thi (4 ans), veulent aussi apprendre à faire le coton. Elles regardent, mais ne savent pas faire. Pour les petites comme Toumali (6 ans), on fabrique un métier à tisser plus petit. Toumali demande du coton à Mère. Elle vient voir Mère faire, et si elle ne sait plus, elle revient observer. »

À ce moment Toumali montre sa grande sœur Nyou (10 ans) du doigt et dit que elle, elle sait faire.

1.2.2. Comment on peut le résumer : tableaux synthétiques

Tableaux XI-1 à 3 Synthèse des modes d'apprentissage des savoir-faire techniques

	Cités			Âge			Méthodes d'apprentissage			Sexe		
	T	L	V	T	L	V	T	L	V	T	L	V
Faire le coton	X	X	X									
Faire les étoffes	X											
Tisser	X	X	X		16/17	12/13	Démonstration+explication, essai pratique, miniature ; transmission verticale avec saut de génération	Démonstration ; du simple au complexe, transmission verticale et horizontale				
Tissage rouge		X			16/17							
Tissage blanc		X			16/17							
Dessins		X			16/17							
Pied de sin			X						Observation, pratique sous surveillance			
Métiers miniatures		X	X			6			Pratique			
Broderie		X	X		10/12	10		Pratique				
Coiffes miniatures	X	X			10/12		Enseignement Garder/jeter	Entraînement sur du vieux ou miniature				
Vieux tissus		X			10/12							
Coiffes	X		X									
Filer			X			16			Observation, pratique sous surveillance			
Carder			X			Tardif		Patience				

Propos d'une femme

Propos d'un homme

Propos d'un couple

F = fille ; G = garçon ; M = mixte

T = Tyua ; L = Loy ; V = Vanthong

Cité			Âge			Méthodes d'apprentissage			Sexe		
T	L	V	T	L	V	T	L	V	T	L	V
Faire le bois	X										
Faire la maison	X										
Faire les choses lourdes	X										
Se servir des couteaux	X		10/15								
Tailler des liens	X	X	10	10		Regard, pas d'enseignement					
Faire la vannerie	X		10/15	10	13		Du simple au complexe Regard +apprentissage seul Démonstration, essai pratique + contrôle, Garder/jeter	Regard spontané Invitation au regard Enseignement par démonstration Faire/défaire Reproduction à partir de l'objet Réprimande			
Tresser des paniers	X	X	◀ 10			Comptage, Démonstration+explication, essai pratique, miniature ; transmission verticale avec saut de génération					
Tresser une boîte à riz		X									
Tresser des pièges à poissons	X										
Tresser un plateau		X							Reproduction à partir de l'objet ; Démonstration puis pratique		
BOIS/BAMBOU/ROTIN											
G											



Propos d'une femme

Propos d'un homme

Propos d'un couple

F = fille ; G = garçon ; M = mixte

T = Tyua ; L = Loy ; V = Vanthong

	Cité			Âge			Méthodes d'apprentissage			Sexe		
	T	L	V	T	L	V	T	L	V	T	L	V
AGRICULTURE		X			15							
		X			15			1. Démonstration + explication 2. Pratique + explication 3. Pratique sous surveillance 4. Pratique seul				
		X			15							
COMPOTEMENT		X			5/6/7			Réprimande ; honte ; discours				
		X						Discours				
		X			13			Discours				
		X			13			Discours				
		X			15			Discours				
		X			13			Discours				
		X			13			Discours				
		X			13			Discours				

Propos d'une femme

Propos d'un homme

Propos d'un couple

F = fille ; **G** = garçon ; **M** = mixte

T = Tyua ; **L** = Loy ; **V** = Vanthong

1.2.3. Ce qu'on peut en conclure

À partir de la synthèse présentée dans les tableaux ci-dessus, on peut souligner les points suivants.

– Les activités décrites avec le plus de constance et de richesse sont celles qui concernent le **travail du coton et la vannerie**. Malgré cette richesse, ni la totalité des chaînes opératoires (1) ni la variété des artefacts (2) dans toute leur étendue n'apparaissent. Les personnes interrogées ont sélectionné les éléments qui leur paraissaient les plus pertinents ou qui leur venaient en premier à l'esprit. On peut remarquer que, de manière générale, hommes et femmes se partagent le travail discursif, l'homme détaillant les savoir-faire masculins (travail du bois, du bambou et du rotin), la femme les savoir-faire féminins (travail du coton et, implicitement, de la soie) (3).

(1) Yay, l'épouse de Loy, est la seule à citer, très rapidement, quatre des éléments de la chaîne opératoire du coton (trier/carder/filer/tisser) et elle mentionne également un ordre d'apprentissage du tissage, qui semble aller du plus simple au plus complexe (tissu blanc, coloré, motifs). Hiam propose un ordre différent avec le tissage des motifs (qui se fait par fil de trames supplémentaires) du pied du *sīn* qui interviendrait en premier. Elle mentionne également le cardage, une pratique dont elle note l'apprentissage tardif. Des étapes intermédiaires de l'apprentissage apparaissent dans les trois maisons, en particulier l'usage de matériaux et d'instruments miniaturisés ou usagés (vieilles ou petites coiffes, métiers à tisser miniatures). Tous mes interlocuteurs mentionnent la broderie et le tissage, mais aucun ne s'arrête spécifiquement sur la production de la soie qui est pourtant importante dans le village.

Concernant la vannerie, la seule étape intermédiaire qui soit mentionnée est celle de la préparation des liens. Cependant, j'y reviendrai, mes interlocuteurs hommes donnent plus de précisions que les femmes sur les manières d'apprendre.

(2) Les hommes citent beaucoup plus d'artefacts que les femmes, notamment plusieurs sortes de paniers, ainsi que les pièges à poisson, les boîtes à riz et les plateaux sur lesquels sont servis les repas. Les femmes ne mentionnent que deux objets spécifiques, les coiffes et les pieds de *sīn*. Il me semble que la pauvreté apparente de ces discours renvoie en fait à l'usage d'expressions stéréotypées qui servent à distinguer entre les travaux masculins et les travaux féminins.

(3) On voit en effet que les réponses de Tyua et de Yay sont très proches non seulement dans leur contenu, mais aussi dans leur forme, avec les entrées en matière

suivantes : « les filles font/ les garçons font » ou « Si c'est une fille/si c'est un garçon » et les expressions toutes faites qui suivent : « faire le coton, faire les étoffes, faire le tissage » vs « faire le bois, les maisons, les choses lourdes » ou « tresser les paniers (xyz), aller aux rizières ». Ce sont là des formes de discours que j'ai entendues dans de nombreux contextes.

Les discours posent clairement un partage sexué des activités, mais, au-delà, ils sont eux-mêmes sexués. Nous pouvons par exemple remarquer que Tyua, qui n'est pas en compagnie de son épouse lors de notre entretien, ne mentionne le travail du coton que manière très générale, alors qu'il donne beaucoup plus de détails et de précisions pour les travaux masculins. Tyua est par ailleurs le seul à proposer une rationalisation de ce partage des tâches en mentionnant la dureté (le « poids ») des tâches masculines.

La manipulation du couteau, notamment pour tailler des liens, est incluse dans les activités spécifiquement masculines, bien que, nous le verrons dans la partie consacrée aux pratiques, les filles s'y exercent en réalité semblablement. Nous pouvons d'ores et déjà inférer de ce décalage entre pratique et discours que mes interlocuteurs ne parlent pas tant de la manipulation du couteau, que de sa visée finale et d'un modèle exemplaire des activités qu'elle permet : tailler des objets en bois ou préparer les liens pour la vannerie. Les autres activités citées comme spécifiquement masculines sont le travail du bois (notamment pour construire des maisons) et l'agriculture. Seule cette deuxième est détaillée.

– Les **activités agricoles** ne sont mentionnées que chez Loy, où elles sont peut-être d'autant plus prééminentes que cette maisonnée est la plus nombreuse en habitants et la plus riche en terres du village. Seules les activités agricoles concernant les garçons sont mentionnées, alors que maintes tâches incombent aux filles (sarclage, semailles) et que certaines sont mixtes (repiquage, incision des fleurs d'opium, récolte). Ces activités apparaissent dans deux types de propos, le premier, tenu par Yay, est un métadiscours (discours sur un discours), alors que Loy décrit les pratiques d'apprentissage. L'absence de reconnaissance à travers ces paroles de la participation des femmes dans le contexte agricole pose question et invite une fois de plus à réfléchir en termes de typicité : si, dans les faits, l'agriculture est un domaine marqué par la mixité, idéalement, il renvoie plutôt au genre masculin.

– Yay est la seule à faire état d'**apprentissages d'ordre moral**. Le contexte dans lequel s'inscrit puis débute l'entretien l'explique en partie. Bien que cette maisonnée soit apparentée à celle de mon hôte, Loy étant l'oncle cadet patrilatéral de Em Pan, ses habitants ont toujours maintenu une certaine réserve à mon égard. Les propos de Loy et

des siens reflètent la plupart du temps une tendance à la moralisation et s'appuient sur des versions stéréotypées des pratiques plutôt que sur un vécu personnel. C'est ainsi par exemple que le fils aîné de Loy et son épouse m'avaient fait un récit édulcoré de la naissance de leurs jumeaux, dont ils avaient notamment nié avoir confié l'un d'entre eux en adoption à sa jeune tante paternelle.

La réprimande formulée à l'encontre du petit garçon de deux ans lors de mon arrivée ce jour-là affirme et met en scène, à mon usage autant qu'à celui de l'enfant, la distance qui me sépare de cette famille. Cet épisode infléchit le tour de la conversation, qui s'engage sur l'éducation morale. C'est sous la forme de véritables leçons verbales que mon interlocutrice présente son enseignement des valeurs et de la politesse. Cette façon de faire contraste avec celle observée à l'occasion de la conduite déviante de Mon Si¹ où l'apprentissage de valeurs, en l'occurrence, le travail et l'attachement à sa maisonnée d'appartenance, se fait de manière à la fois située et indirecte, médiatisée par un troisième terme qui est l'obligation de prendre ses repas chez soi.

Par ailleurs, alors que, lorsqu'il s'agit des jeunes enfants, aucune distinction n'est faite entre filles et garçons concernant les comportements adaptés, une distinction apparaît à l'adolescence avec, d'un côté, les jeunes filles qui ne doivent pas traîner mais rester à la maison où elles se livrent aux activités techniques propres à leur genre, et, de l'autre, les jeunes garçons pour lesquels seule l'obligation de travailler est mentionnée.

– Les grands absents de l'ensemble de ces discours sont les activités de **chasse, pêche, cueillette** ainsi que celles qui visent à la **transformation alimentaire**. On peut se poser la question de savoir pour quelle raison celles-ci ne renvoient pas aussi immédiatement au procès d'apprentissage, mais je ne dispose d'aucune réponse toute faite. Concernant la chasse, la pêche et la cueillette, je ferai des suggestions de deux ordres. La première concerne mon propre engagement, qui, en raison d'une focalisation sur les jeunes enfants, s'est souvent cantonné à ce qui se passait à l'intérieur du village. Moins avertie sur ces pratiques du dehors, j'ai sans doute moins suscité de discours les concernant. La deuxième suggestion renvoie à la nature difficilement descriptible d'au moins certains de ces apprentissages et au statut des savoirs que ces pratiques sollicitent. Je ne dirai rien ici de la pêche, et encore moins de la chasse, activité exclusivement masculine que mes hôtes ont d'ailleurs eu de grandes réticences à partager, y compris avec Christophe Caudron qui en avait pourtant fait la demande. Concernant les activités de cueillette, je prends pour exemple le déterrage des pousses de bambou car c'est à l'occasion d'une sortie en forêt à cet effet, en 1997, qu'est née l'idée de m'intéresser à la dimension pratique et gestuelle des apprentissages. Alors que je confiais à Em Pan mon ignorance complète concernant

¹ Voir *supra*, chapitre sept, § 2.1.4.

cette activité (je ne savais ni où chercher, ni comment reconnaître, ni comment déterrer les pousses de bambou), celle-ci m'affirma qu'elle non plus ne savait pas et qu'elle se contentait de chercher. Durant la suite de l'après-midi, afin de soulager ma frustration, elle me confia le déterrage des pousses qu'elle avait elle-même commencé à mettre au jour. De la sorte, elle m'enseignait aussi un savoir avant tout pratique et sensible, la reconnaissance du végétal à travers la résistance opposée à l'instrument. Par la suite, des situations comparables se sont reproduites, majoritairement dans le domaine alimentaire, alliant l'impossibilité à décrire, la nécessité d'exercer ses sens, et la négation même d'une qualification en tant que savoir.

La spécialisation, comme nous l'avons vu, avec d'un côté le travail du coton et de l'autre celui du bois, entre sans doute en ligne de compte dans une plus ou moins grande tendance à identifier une tâche comme relevant d'un savoir et donc comme étant transmissible et pouvant être apprise. Cette spécialisation va également de pair avec une valorisation qui reste présente pour la chasse, mais est quasiment absente de toutes les activités entourant la préparation des repas.

– Pour chacun des grands domaines d'activité évoqués, les **âges** cités par mes interlocuteurs comme marquant le début de l'apprentissage excluent, à deux exceptions près, la petite enfance. L'usage des métiers à tisser miniatures débiterait, selon Hiam, à six ans. Notons que, d'une part, Hiam cite là un âge charnière et que, d'autre part, cette affirmation entre en véritable contradiction avec des situations observées, en particulier dans cette maison, où toutes les petites filles de la maison, y compris la plus petite âgée de quatre ans, ont été vues construire et utiliser ces petits métiers.

L'autre exception concerne les imprécations faites aux enfants, dès cinq ans dans le discours, dès deux ans dans les faits, concernant leur bonne tenue. Nous avons vu (chapitre sept) que si l'exigence en termes de comportement adapté intervient plutôt après l'« âge de raison », c'est-à-dire après la sixième année, nous sommes là dans un cas typique de relations avec des étrangers, lesquelles impliquent un contrôle social plus précoce et plus serré, ou au moins la mise en scène d'un tel contrôle.

Pour les savoir-faire techniques, la fourchette des âges cités se situe entre dix et dix-sept ans. L'âge de dix ans est surtout cité pour le domaine « bois/bambou/rotin » et apparaît comme le moment où l'attention de l'enfant commence à s'exercer de manière spécifique, soit spontanément, soit sollicitée par un adulte. Par ailleurs, cette attention concerne plutôt la phase préparatoire de la vannerie : la taille des liens. La manipulation des couteaux-mâchettes débute en réalité bien plus tôt, en fait, dès que les enfants sont capables de les tenir, vers un an, et elle s'exerce principalement dans cette même activité.

L'apprentissage de la broderie débute également, selon Yay et Hiam, dans une fourchette comprise entre dix et douze ans, alors que le tissage n'est pas appris, selon Hiam, avant douze ans, et, selon Yay, avant seize ans. Même si l'on tient compte du fait que pour mes interlocutrices « apprendre » désigne un processus intentionnel et volontariste de la part de l'apprenant comme de l'expert, l'âge cité par Hiam reste plus proche des faits observés. Il faut cependant faire attention à la valeur toute relative, déjà soulignée, de ce chiffrage de l'âge. Dans la bouche de Yay, notamment, une femme déjà âgée qui n'a pas été scolarisée, seize ou dix-sept ans valent sans doute plus comme estimation de l'âge de la puberté que comme valeurs absolues. Le tissage n'en reste pas moins, dans l'idéal, fortement lié à la féminité et son apprentissage au devenir jeune femme bonne à marier, de même que, comme le souligne Tyua, la vannerie s'apprend vers quinze ans, quand on « a presque l'âge de prendre femme ».

Les âges cités par Yay (treize et quinze ans) pour le déploiement des leçons morales concernant les manières d'occuper le temps et l'espace par un mode de présence et des activités correspondent également grosso modo à la puberté.

– Concernant les discours sur les **méthodes d'apprentissage**, malgré une certaine homogénéité et des thèmes récurrents, on retrouve un décalage entre des descriptions assez sommaires faites par les femmes et une richesse de détails de la part des hommes. Côté masculin également, on trouve la seule référence à une expérience personnelle, celle de Vanthong qui fait le récit de la manière dont il a appris, alors qu'il était déjà un jeune adulte, à tresser les plateaux de rotin.

Le regard est cité dans toutes les maisons, avec d'une part une observation spontanée, à l'initiative de l'apprenant, et de l'autre une invite à venir observer, formulée par les transmetteurs. On retrouve la distinction entre le regard autosuffisant de ceux dont le cœur est creux, et l'application mise dans l'observation nécessaire aux autres.

Mes interlocuteurs distinguent par ailleurs entre ce que les enfants apprennent à faire par eux-mêmes, sans qu'il y ait eu nécessité d'un enseignement (tailler des liens), et ce qui nécessite un entraînement. Celui-ci peut être, comme Vanthong le souligne dans son récit, le fruit d'une interaction n'engageant que l'apprenant et l'artefact qu'il s'essaie à reproduire, ou bien impliquer un expert. Ce dernier est parfois sollicité, parfois solliciteur. Son rôle est variable. Il est d'abord un démonstrateur qui fait les gestes devant être reproduits par l'apprenant. La démonstration peut ou non s'accompagner d'explications, cette verbalisation étant notée en particulier par les hommes. À partir de cette première étape, deux options sont envisagées : l'apprenant poursuit l'ouvrage engagé, ou l'expert le défait et l'apprenant le refait. Faire puis défaire pour montrer, défaire ce qui n'a pas été fait correctement puis faire refaire, ainsi que garder l'ouvrage réussi et jeter celui qui est

mal réalisé sont constitués par les discours en tant que méthodes d'apprentissage. La finalité y apparaît comme la production d'un objet fonctionnel et esthétique, alors que les efforts faits pour y parvenir ne sont pas mis en valeur. La pratique de la broderie sur de vieux tissus ou sur des formats réduits s'inscrit dans cette relative dévalorisation du tâtonnement : les tentatives maladroites et inabouties ne sont en effet pas louées, conservées et chéries. C'est aussi ce que viennent souligner les propos de Hiam sur la réticence de sa fille aînée à se mettre au filage et sa mention de la « honte » qu'elle aurait ressentie vis-à-vis de son ignorance, mais aussi le soin porté à nier consciencieusement toute valeur d'apprentissage aux essais maladroits et infructueux des plus jeunes. Ce discours, prévalent chez les adultes, est repris à leur compte par les jeunes gens. Je l'ai en particulier entendu dans la bouche de jeunes filles d'une douzaine d'années, qui, bien que je les aie observées au métier à tisser, et bien qu'elle aient reconnu avoir, étant plus jeunes, fabriqué des métiers à tisser miniatures, m'affirmaient qu'elles n'étaient en aucun cas en train d'apprendre à tisser. L'apprentissage, dont j'ai déjà noté qu'il est conçu comme facultatif dans l'accession au savoir, apparaît en plus, ici, fortement lié à l'expertise : apprendre, ce serait en réalité initier le perfectionnement.

Hommes et femmes notent leur présence auprès de l'apprenant pendant cette phase de pratique, avec un comput des séquences particulièrement fin chez Loy au sujet du labourage, où l'on voit l'expert faire lui-même avec son fils (ou son petit-fils) à ses côtés, puis les rôles s'inverser, et enfin le jeune homme s'exercer seul sous la surveillance distante de l'adulte. Proximité et distance, intervention de l'expert et sollicitation par l'apprenant, continuité et intermittence constituent les diverses formes de présence mentionnées par mes interlocuteurs. Outre l'explication, que seul Tyua spécifie au sujet de la vannerie (« on leur dit combien il faut monter et descendre de liens... »), la parole intervient pour réprimander (Vanthong) ou pour moraliser (Yay).

Enfin, l'apprentissage est décrit comme une pratique asymétrique, engageant des experts plutôt âgés auprès de jeunes gens. La transmission entre pairs n'est pas mentionnée, mais Yay souligne qu'une mère peut apprendre à sa fille aînée qui joue le même rôle auprès de sa cadette. Cette insistance sur le décalage générationnel procède de la même tendance à « expertiser » l'apprentissage. Les anciens incarnent l'expertise visée dans l'apprentissage.

À partir des différents niveaux de discours explorés dans cette partie, on peut dresser de l'apprentissage le tableau suivant :

Il s'agit d'un processus lié à l'acquisition d'une expertise dans des domaines spécialisés, particulièrement en fonction des genres. Quand on parle d'apprentissage,

avec le vocabulaire, varié et riche, qui s'y réfère, on a en tête un processus volontaire de la part de l'apprenant comme de l'expert et qui peut être, au moins partiellement, descriptible et décomposable. L'accent est mis sur le faire, car même lorsqu'elle est présente l'explication accompagne une démonstration. Apprendre, c'est pratiquer, et cette pratique est décrite comme engageant principalement l'observation (donc le regard), les mains et les pieds. La mention des pieds n'est pas métaphorique car plusieurs activités exigent leur usage. Le reste du corps est invisible dans les discours, à l'exception du cœur dont la nature creuse ou bouchée détermine le rapport des personnes au savoir et à l'apprendre. Le cœur est ce sur quoi on peut agir en amont pour susciter des dispositions à apprendre ou à savoir qui ne seront activées qu'à la puberté.

Plus l'apprentissage est laborieux, plus l'enseignement est répétitif et visible, plus il est dévalorisé. Cela ne vaut pas seulement pour l'apprentissage qui met en scène une relation de maître à apprenant, mais aussi pour celui qui engage l'artefact comme modèle et l'apprenant comme reproducteur. L'objet-modèle est ici envisagé comme médium d'apprentissage, comme dispensateur d'un enseignement dont il est mieux de pouvoir se passer. L'enseignement sous toutes ses formes s'oppose à la capacité à innover et à une représentation du savoir comme composante de la personne attendant sa révélation.

Si l'apprentissage des savoir-faire sexués est à la fois particulièrement dévalorisé et décrit comme tardif, c'est que ce qui se joue est bien plus le fait de devenir un homme ou une femme que celui de maîtriser un savoir-faire. Savoir tisser ou savoir tresser un panier relèvent dans l'idéal d'un processus de maturation par lequel on devient une personne homme ou une personne femme, aptes au mariage et à la reproduction. Le lien au corps est très fort avec cette idée d'une chair dans laquelle viennent s'incorporer la masculinité et la féminité sous la forme du bouché et du creux. Dans cette incorporation de la sexuation, les principes vitaux jouent des rôles adverses selon qu'ils habitent un corps d'homme ou de femme. Dans le premier cas ils contraignent, dans le second ils sont contraints, dans le premier cas ils dominent, imposant aux hommes leur rapport au monde, dans le second ils sont dominés, forcés à s'adapter à la nature, aux fonctions et à la place qui sont celles des femmes dans ce monde.

2. L'apprentissage en pratique ou jouer à apprendre

Certains savoir-faire sont donc conçus comme devant, idéalement, procéder de la maturation spontanée des personnes : ils adviennent plus qu'ils ne sont appris. Dans le même temps, leur mise en pratique transforme les personnes intérieurement, elle en fait des hommes et des femmes aptes au mariage et à la reproduction. Il en est ainsi du travail du coton et de la soie pour les femmes, du bois et du bambou pour les hommes. En ces

domaines, les incursions des jeunes enfants sont ramenées au jeu et disqualifiées en tant qu'apprentissage. D'autres domaines techniques, notamment ceux qui concernent l'alimentation, font l'objet de discours plus nuancés où l'intention d'apprendre et de transmettre est reconnue et parfois valorisée. Ces savoir-faire, traversés par la division sexuelle du travail, ne définissent cependant pas les identités sexuées.

L'hypothèse que je défends ici est alors que pour qu'à la puberté il soit éventuellement possible (pour ceux dont le cœur est creux) de savoir (travailler le coton et la soie, le bois et le bambou) sans avoir eu besoin d'apprendre, c'est-à-dire de se révéler homme ou femme, il doit y avoir eu dans l'enfance une forme d'apprentissage la plus invisible possible. Cette invisibilité est fabriquée par les discours niant un procès d'apprentissage pendant la petite enfance, mais aussi favorisée par les modalités de l'engagement des enfants dans les activités techniques de leurs aînés et des adultes dans les activités des enfants¹. Je me donne alors pour objectif de décrire ce qui se passe quand les enfants ne sont pas en train d'apprendre ou au contraire quand on admet qu'ils le soient. Dans cette optique, je m'interroge sur ce que c'est que jouer (plutôt qu'apprendre), ou plutôt sur ce qui confère une qualité exclusivement ou en partie ludique à des activités qui ne sont pas nécessairement en elles-mêmes des jeux.

Comme cela avait déjà été le cas dans le chapitre dix, on constatera ici un déséquilibre des données et de leur analyse en faveur des fillettes et des femmes. Cela est dû à la richesse toute particulière, et reconnue comme telle par les villageois, de l'articulation entre les savoir-faire féminins liés à la transformation du coton, la reproduction de l'identité féminine et plus largement la promotion de la vie.

2.1. « Jouer », brèves incursions dans les théories et définitions formelles

2.1.1. Au sujet de la réduction du jeu à l'apprentissage

En introduction à son article de synthèse sur l'étude anthropologique du jeu d'enfant, Schwartzman (1976) note que les jeux figurent depuis longtemps (fin XIX^e, début XX^e

¹ Bruno Martinelli (1996, p. 28) décrit de la sorte l'engagement des enfants de forgerons dans la sphère d'activité de leurs pères : « Les premiers savoirs techniques se forment sans se dissocier de savoirs perceptifs (couleurs, odeurs, sonorités) si précocement discriminés qu'on ne peut dire où et quand débute leur acquisition. (...) Le savoir technique se construit par appropriation de schémas pratiques avant inculcation. Venant avant l'apprentissage formel, des prototypes de gestes, d'objets, de relations sociales sont assimilés. Ils constituent une praxéologie (...). Avant de savoir réaliser les objets dans tous leurs détails, de connaître les instruments sous toutes les facettes, les enfants acquièrent un concept pratique de chacun d'eux. Ces activités ont une portée sémantique qui prépare et conditionne les acquisitions syntaxiques ou procédurales ultérieures. ».

siècles) en bonne place parmi les centres d'intérêt des anthropologues et des folkloristes. Elle souligne cependant avec regret, comme l'ont fait depuis d'autres auteurs (par exemple Goldman 1998), la subordination du jeu à des champs d'investigation plus valorisés par la recherche anthropologique. Les comportements ludiques des enfants, en particulier, seraient fréquemment réduits, via des « transformations métaphoriques » inhérentes au mouvement de théorisation, à d'autres procès tels l'« imitation de et/ou la préparation à la vie adulte » ou encore un « test projectif révélant les anxiétés et les hostilités que les schémas éducatifs propres à une culture sont supposés engendrer » (Schwartzman 1976, p. 292 ; ma traduction). Le jeu serait donc étudié avec l'a priori qu'il sert des objectifs de socialisation, de régulation psychologique, ou encore de maturation cognitive. Quel que soit l'angle adopté, l'idée que le jeu fonctionne comme relais et comme moteur pour mûrir jusqu'à l'âge adulte domine. Toujours selon Schwartzman (*ibid.*, p. 298), cette hypothèse est trop souvent une assumption non questionnée et non validée qui s'appuie peut-être sur l'idée que, dans des sociétés où les parents dépensent une grande part de leur énergie à élever leurs enfants, il s'en suit nécessairement que, réciproquement, les enfants consacreront une part non négligeable de la leur à s'intéresser aux adultes, notamment en les imitant. Dans cet article riche et stimulant, cette proposition faite en passant représente un des deux seuls tributs (le second étant une référence à quelques essais d'élaboration de taxinomies locales du jeu) que consent l'auteur à l'intérêt d'interroger les interprétations locales du rôle, de la fonction, de la définition du jeu. Bien que pleinement consciente de l'indubitable valeur d'une appréhension plus autonome du champ du jeu, d'ailleurs portée depuis quelques années par les travaux consacrés à la culture enfantine¹, je me situe pourtant ici dans la perspective d'une jonction entre le jeu et l'apprentissage². Et ce non seulement parce que c'est bien à la manière dont les enfants deviennent des adultes que j'ai choisi de m'intéresser, mais aussi et surtout parce que, dans un mouvement contraire à celui décrit par Schwartzman, c'est au jeu que les villageois ont rapporté des procès que j'identifiais moi-même comme relevant de l'apprentissage.

Assumant dès lors pleinement cette réduction du jeu à « autre chose », je ne propose pas ici d'en définir pleinement les contours, d'en explorer toutes les formes, ou d'en classer les manifestations, même si plusieurs de ces aspects seront évoqués. Choissant

¹ Voir notamment Delalande (2003) et Colloque « Cultures enfantines, universalité et diversité (Nantes, 15-16-17 mars 2007).

² Dans le même esprit, je renvoie à l'article de Watson-Gegeo (2001) sur la dialectique entre le jeu et le travail.

d'emprunter la voie tracée par la perspective t'ai dam sur les activités des jeunes enfants, j'examinerai ces dernières à travers le prisme du jeu. Loin de présenter une véritable ethnographie du jeu, je centrerai mon propos sur la manière dont, infusant diversement la vie des enfants, il définit des zones d'apprentissage ou de non-apprentissage.

2.1.2. Lexique

Jouer

Il existe une tendance très partagée parmi les théoriciens du jeu, quel que soit leur rattachement disciplinaire (psychologie sociale, clinique, du développement, psychanalyse, anthropologie), à distinguer entre au moins deux formes de jeu¹. Schématiquement, la première renvoie à des activités ludiques structurées par des règles dans lesquelles dominent des conduites de compétition (ce que les anglo-saxons appellent « *game* »). La seconde, nommée « amusement » par les anthropologues Roberts, et al. (1959, p. 597) ou encore « jeu ordinaire » (*ordinary play*) par le psychologue social George Herbert Mead (1934)², se fonde plutôt sur l'exercice de la coopération, de l'imagination et/ou sur la capacité mimétique³. C'est cette seconde forme de jeu qui a été explorée dans le chapitre dix. Or non seulement le lexique t'ai dam ne distingue pas entre ces deux formes de jeu, mais le terme qui sert à les désigner recouvre un champ sémantique bien plus vaste qui englobe les domaines de la distraction et du plaisir⁴. De sorte que pour comprendre ce que les villageois veulent dire quand ils qualifient

¹ Certains auteurs ont proposé des classifications plus complexes. Caillois (1967) par exemple distingue entre *l'agôn* (compétition), *l'alea* (hasard), le *mimétisme* (simulation) et *l'ilinx* (vertige).

² *Mind, Self and Society*, Chicago : Chicago University Press, cité par Schwartzman (1976).

³ J. Lever (1976, p. 481) résume ainsi la différence entre *play* et *game* (je reprends dans la traduction les termes anglais faute d'un équivalent en langue française) : « Le jeu (*play*) est défini comme une interaction coopérative qui n'a pas de but explicite, de terme, ni de gagnants. Au contraire, les jeux (*game*) formels sont des interactions axées sur la compétition, gouvernées par des règles, et dirigées vers l'achèvement d'un but explicite et connu. » On voit bien où veulent en venir ces différents auteurs dans cette distinction, mais les définitions, formées à partir de contextes particuliers, doivent cependant être acceptées avec précaution. La coopération, par exemple, est aussi un élément des jeux formels, alors que la compétition peut parfois en être absente.

⁴ En cela, il ne se distingue pas fondamentalement, au-delà des questions de définition formelle, de notre concept de jeu. Voir par exemple ce qu'en écrit Caillois (1967, p. 9) : « ...le mot jeu appelle les mêmes idées d'aisance, de risque ou d'habileté. Surtout, il entraîne inmanquablement une atmosphère de délassement ou de divertissement. Il repose ou il amuse. Il évoque une activité sans contrainte, mais aussi sans conséquence pour la vie réelle, etc » L'auteur poursuit en citant quelques uns des nombreux usages métaphoriques de « jeu », montrant à quel point ce concept envahi de nombreux aspects de la vie culturelle et sociale. Voir aussi Huizinga (1951).

l'engagement des enfants dans des activités pratiques comme relevant simplement du jeu (ou du plaisir, ou de la distraction), il convient de s'arrêter sur le champ sémantique recouvert par ce concept.

Il existe en t'ai dam au moins deux manières de faire référence au jeu. Baccam et *al.* (1989, p. 284) traduisent l'anglais *play a game* par le verbe *tq̄*. En réalité cependant, l'idée de jeu dérive ici d'un des sens de *tq̄* qui est, en t'ai dam¹ comme en Lao² ou en Thai³, « opposer », « confronter ». C'est d'ailleurs ce que confirme son usage qui, pour autant que j'ai pu le constater, n'est ni très fréquent ni très extensif à Nākhām. Je n'ai en fait le souvenir de l'avoir entendu qu'au sujet des combats de coqs (*tq̄ kai*) et des jeux de toupie (*tq̄ sāng*) et d'adresse (*tq̄ mā(k) lai*), ces deux derniers étant liés au rite annuel à l'esprit tutélaire du village. Dans les trois cas des objets, les toupies et les fruits *māk lai*, ou des animaux, les coqs, sont littéralement opposés l'un à l'autre. *Tq̄* qualifierait donc une certaine catégorie de jeu basée à la fois sur la confrontation et sur la compétition.

Le verbe *tn* (l. *ltn*, th. *len*), en revanche, s'utilise abondamment. C'est la notion de distraction (*to do something for recreation*, selon la traduction de Baccam et *al.*, *ibid.*, p. 164) qui traverse l'ensemble de ses multiples usages : rendre visite à quelqu'un, aller quelque part pour l'amusement, faire la cour, faire l'amour, s'amuser. *In* se dit également des jeux, *quels qu'ils soient*, comme par exemple dans « jouer au combat de coqs », *tn tq̄ kai*. C'est aussi le terme *tn* qui qualifie les occupations des enfants ne relevant ni de l'apprentissage ni du travail, et c'est encore lui qui est utilisé, toujours pour parler des enfants, dans l'expression « jouer à apprendre (*tn āp*) ». Son sens se rapproche ici de notre « faire semblant, prétendre », sans pour autant qu'une connotation négative y soit attachée puisque « faire semblant » de cette manière est vivement encouragé par les plus grands⁴.

Autant l'ardeur au travail (rendue par l'adjectif *chong*, « laborieux, industriel ») est valorisée, autant la capacité à s'amuser est une qualité particulièrement appréciée des T'ai Dam. Ce n'est pas cependant le terme « jouer, se distraire » (*tn*) qu'on utilisera dans ce cas, car cela pourrait vouloir dire soit que la personne en question préfère passer son temps à se distraire plutôt qu'à travailler, soit, pire encore, qu'elle court les filles ou les garçons. On dira plutôt qu'il s'agit d'une « personne [qui] aime [ce qui est ; être]

¹ Voir Baccam et *al.* (1989, p. 77)

² Voir Reinhorn (2001, p. 983)

³ Voir le dictionnaire thai en ligne : <http://www.freelang.com/dictionnaire/thai.html>

⁴ Voir *supra*, chapitre dix, § 1.2.1.

amusant, *k'on māk mwon* ». Cela implique un goût pour la sociabilité, la plaisanterie, l'alcool, les jeux de séduction, la danse, les chants alternés, cela se dit des femmes à peine un peu moins que des hommes et plus rarement d'enfants, dans ce dernier cas surtout en référence à un sens de l'humour développé et au goût pour la taquinerie (*yqk*¹). Le verbe *yqk*, qui renvoie dans les relations entre humains à une action assez innocente quoique parfois légèrement cruelle (comme quand Aī Loun, par exemple, imite le cri du chat pour faire taire ses petits-enfants la nuit), est aussi utilisé pour parler du jeu auquel se livrent les esprits (en particulier les « esprits de naissance ») auprès des jeunes enfants, causant à ces derniers de grandes frayeurs et des pleurs nocturnes.

Il faut encore et enfin mentionner le verbe *biao*, « mentir, décevoir (leurrer) »². Venant des adultes et s'adressant aux enfants, « mentir » est une pratique courante et tout à fait admise qui relève tout à la fois de la stratégie éducative et de la plaisanterie. Les enfants, peu dupes, apprennent aussi de la confrontation avec ce détournement de la réalité les arts et la manière de créer et d'habiter des situations imaginaires.

Dans un quotidien dominé surtout, dès la sortie de l'enfance, par la succession des tâches³ visant à assurer la subsistance et le confort de l'ensemble de la maisonnée, le jeu, et plus globalement la distraction, se fraye une place, tissant du plaisir dans le travail, pour reprendre l'expression de Watson-Gegeo⁴. Le rapport des jeunes enfants au jeu est à la fois inverse à celui de leurs parents, dans la mesure où c'est le travail qui est tissé dans le jeu, et similaire, dans la négociation de cet équilibre entre ce qui relève de la tâche et ce qui relève du plaisir.

Jouets⁵, un monde en réduction : faire en petit ou jouer ?

Il n'existe à ma connaissance pas de terme t'ai dam pour « jouet ». Aucune manière donc de faire référence au jouet en tant que classe générique d'objets. C'est l'adjectif

¹ Traduit par Baccam et *al.* (1989, p. 135) par *to tease*.

² Voir *supra*, chapitre six, § 3.1.3, p. 274.

³ Je n'implique pas là que la réalisation de ces tâches obligées soit nécessairement dénuée de plaisir. Voir *supra*, chapitre six, § 3.1.2.

⁴ Citée *supra*, chapitre dix, § 2.2.1., note 1, p. 466.

⁵ Je laisse de côté à dessein les objets utilisés pour des jeux n'ayant aucun rapport, ou un rapport très indirect, avec les activités de production : élastique pour faire des figures, bâtonnets des jeux d'adresse, cartes à jouer, yo-yo découpés dans des fruits, etc. Certains d'entre eux seront évoqués en relation avec l'idée qu'il existe un espace/temps du jeu distinct pour les adultes et pour les enfants.

« petit », *nq̄i*, qui confère à des objets, par ailleurs pour la plupart des reproductions miniatures d'objets usuels et utiles, le statut de jouet.

Ces réductions sont dans leur majorité fabriquées au village. Elles consistent surtout en reproductions fonctionnelles d'instruments tels l'égreneuse (photo XI-2) ou le pilon à pied, d'armes comme l'arbalète, ou d'ustensiles comme le pilon et son mortier. Une autre catégorie de « jouets » comporte des imitations miniatures d'objets de la vie courante mais dans des versions non fonctionnelles comme des voiturettes en bois ou en moelle de bananier (photo XI-3) ou encore des fusils de bois. Enfin, des poupées sont façonnées à partir de textiles, souvent des coiffes (photo XI-5). Elles sont parfois vaguement anthropomorphes, et sont toujours éphémères, défaits à l'issue du jeu, celui-ci se limitant d'ailleurs au portage et au bercement.

Certains de ces objets sont fabriqués par les enfants eux-mêmes ou sont le résultat d'une collaboration entre adultes ou aînés et enfants plus jeunes. C'est le cas des mini-métiers à tisser, des versions très simplifiées et de toute petite taille (une dizaine de centimètres sur cinq, voir planche XI-1) du métier sur cadre en usage au village. Il arrive aussi que des enfants, souvent de jeunes garçons entre huit et douze ans, innover à partir d'instruments existant, comme par exemple les systèmes de drainage de l'eau qui servent à activer des décortiqueuses à grains, montant de toute pièce un ingénieux appareillage dont la fabrication et non l'usage était la finalité ¹.

Du fait de leur miniaturisation, ces instruments, efficaces ou non, tombent dans la sphère ludique. Dans la suite de ce chapitre je reviendrai sur ceux d'entre eux qui participent, de mon point de vue d'observatrice, à l'apprentissage de savoir-faire. Je voudrais auparavant faire quelques remarques.

L'idée que l'univers des enfants est un mode mineur de celui des adultes est présente dans la terminologie décrivant les différents stades de l'enfance. L'adjectif *nq̄i*, « petit » en qualifie tous les stades, de *e nq̄i*, le nourrisson à *baol/sao nq̄i*, les petits jeunes hommes et petites jeunes filles, en passant par *dingnq̄i*, l'enfant. Les enfants sont aussi parfois décrits comme de « petites personnes » (*k'on nq̄i*). Noy (*nq̄i*) est par ailleurs un surnom répandu de la petite enfance qui, je l'ai noté, devient parfois le nom personnel définitif. Les principes vitaux des enfants eux-mêmes sont décrits comme « petits » et les enfants sont réputés avoir un cœur petit (*chae nq̄i*), ce qui renvoie, dans les deux cas, à leur pusillanimité. *Nq̄i* qualifie également le mode « mineur » de la tradition des roturiers (*hīt nq̄i*) en opposition à celui, majeur, de la tradition des notables, (*hīt nyae*, « grande

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.1., p. 479.

tradition »), ou encore de certaines formules rituelles, *khwām nāi*, adressées aux moins respectés des esprits et impropres au commerce avec, par exemple, les ancêtres. Dans l'ensemble, « petit » dénote un état des êtres ou des choses qui renvoie pour les premiers à leur immaturité, pour les seconds à leur relative insignifiance ou inefficacité. Dans le rapport au savoir, on peut ainsi être trop « petit » ou encore des enfants, *dingnāi*, comme y insistent les jeunes adultes en référence à leur supposée ignorance en matière rituelle.

Dans l'ensemble, l'usage du qualificatif « petit » situe les personnes, les objets, les savoirs, en référence à leurs formes plus abouties. Il permet donc de les présenter de manière relationnelle, et non pas absolue, de les distinguer en les apparentant au sein



Photo XI-1 Femme égrenant du coton

Photo XI-2 Petite fille (3a) activant une égreneuse fabriquée pour elle.



d'une même classe. Ainsi, entre le monde des enfants et celui des adultes, la différence n'est pas de nature, mais de position et d'état, transitoire. Pourtant, entre la manipulation des instruments miniatures et celle de leurs contreparties en taille réelle, c'est la discontinuité qui est marquée, comme si la dimension processuelle qui fait d'une pratique ludique une étape dans la maîtrise d'un savoir efficace devait être minimisée.



Photos XI-3 à 5 : Petite voiture, petite bicyclette, bébé (une couverture en boule dans une coiffe nouée comme un "porte-bébé chaud")

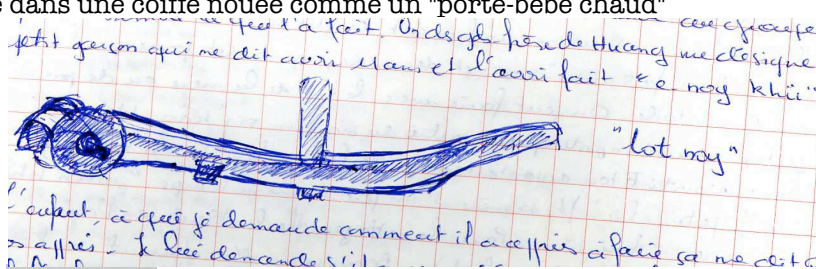


Photo XI-6 Dessin d'une petite voiture fabriquée par un petit garçon (8a) pour promener ses cadets

2.2. Modes d'engagement des enfants

2.2.1. Temps partagés, temps séparés

Les pratiques ludiques des adultes et celles des enfants investissent diversement et/ou parallèlement les temps et les lieux de la vie villageoise. Concernant les adultes, en dehors du jeu de balle *te t̃q*¹, (un mélange entre volley et football) auquel les jeunes hommes, mariés ou non, se livrent quasi quotidiennement en soirée après la baignade, et des jeux de cartes (*īn fai*) auxquels s'adonnent les hommes (souvent aussi plutôt jeunes) au cours des longues veillées qu'entraînent la maladie, la naissance, le mariage, la mort, le jeu² est intimement et exclusivement associé au rite annuel à l'esprit tutélaire du village (*sen bān*). Les jeux du *sen bān* sont en fait partie intégrante du rituel, leur exécution visant à assurer la fertilité des récoltes en cette entrée de saison des pluies, mais aussi sans doute, plus généralement, la fécondité, y compris humaine. Ils sont en conséquence strictement circonscrits à la période du *sen bān*. Pourtant les enfants sont autorisés, voire même parfois encouragés, à s'y livrer à n'importe quel moment de l'année (même si dans les faits ces jeux sont pratiqués surtout dans les marges du rituel). En plus de cette licence caractéristique de l'enfance, doit ici être souligné un aspect des jeux d'enfants moins attendu au regard de ce qui a été décrit précédemment concernant l'indétermination de l'identité sexuée des jeunes enfants. Les jeux du *sen bān* mettent en scène des relations de couple ou entre genres ou bien ils ont un caractère nettement sexué. Cette relation du jeu à la sexualité est intégrée par les enfants en dépit du fait qu'ils sont autorisés à jouer dans les marges du cadre coutumier et que, ce faisant, ils n'encourent pas plus de risques pour eux-mêmes qu'ils n'en font courir à l'ensemble du village. En effet, seuls les garçons

¹ Ce *t̃q*, est différent de celui cité ci-dessus et signifiant «(s') affronter, (s') opposer».

² Les jeux du *sen bān* sont au nombre de quatre : le lancé de toupie (*t̃q sāng*), le tiré de corde (*lā churok*), le jeu de *mā(k) lā* (jeu d'adresse utilisant un fruit qui ressemble à un marron à deux faces plates). et le lancé de balle. Seul le lancé de toupie est unisexe, il ne concerne que les garçons qui s'affrontent un à un. Le tiré de corde oppose des hommes à des femmes par groupe d'âge ; par principe et de fait, ce sont toujours les hommes qui remportent la partie. Le jeu de *mā(k) lā* est le plus élaboré. Il se joue également entre personnes de même âge (*siao*) et il oppose entre eux tantôt des groupes constitués selon le découpage en comités (des femmes, des jeunes, des anciens, etc.) lié à l'appareil du Parti communiste, tantôt des groupes plus informels. C'est avant tout un jeu d'adresse qui consiste à emmener un des fruits en frapper d'autres arrangés en ligne quelques mètres plus loin. Le fruit est manipulé tantôt avec les doigts de la main, tantôt avec les orteils, et plusieurs figures doivent être exécutées. Le lancé de balle oppose jeunes garçons et jeunes filles. C'est le jeu qui a été le moins pratiqué durant le rituel de l'année 2001, et le seul que je n'ai pu observer.

sculptent et lancent des toupies et les fillettes ne s'essaient qu'au jeu de *mā(k) lē* qui, malgré son caractère mixte, est tout de même préféré par les femmes.

Les jeux concernant plus exclusivement les enfants occupent une plus grande variété de temps et d'espaces et s'articulent de multiples manières aux activités des adultes. Durant les premières années de la vie, jusqu'à ce qu'ils aient acquis un degré suffisant d'autonomie pour circuler sans être accompagnés par une personne maternante, adulte ou jeune aîné(e), c'est-à-dire jusqu'aux alentours de leur troisième année, l'absence de séparation entre le temps, l'espace, les activités des enfants et celles des adultes est très marquée. Les enfants sont beaucoup portés, bien qu'à une fréquence décroissante, au moins jusqu'à l'acquisition de la marche. Après quoi, ils se maintiennent dans le périmètre étroit de l'adulte ou de l'aîné, très souvent un grand ou un arrière-grand-parent, qui reste au village pour prendre soin d'eux. Bien que les personnes maternantes se montrent extrêmement attentives au confort et au contentement de (ou des) enfant(s) dont elles ont la charge, elles ne mettent pas pour autant en place un mode d'interaction exclusif et spécifique pour répondre à leurs besoins. On peut, comme le fait J. Rabain (1994), parler d'un « champ de coprésence », les jeunes enfants se glissant littéralement dans les activités de leurs aînés et de leurs parents. Quand la demande d'attention du jeune enfant se fait plus pressante, cependant, l'adulte le nourrit, l'emmène en promenade, lui propose la manipulation d'un insecte ramassé sur le sol ou d'un objet trouvé dans l'environnement domestique, ou encore, plus rarement, lui fabrique un jouet. Entre trois et cinq ans, les petits garçons tendent, plus que les fillettes, à évoluer dans un espace-temps moins étroitement tissé à l'environnement familial et domestique. Ils commencent à circuler au sein du village, puis, rapidement, en franchissent les limites, soit en compagnie d'enfants plus âgés, soit accompagnant leurs pères, pour une partie de pêche par exemple. Ils s'associent également davantage que les fillettes en petites bandes d'enfants, et sont plus tournés qu'elles vers l'exploration de l'environnement (cueillette et ramassage de fruits, capture de petits animaux, tir au lance-pierre ou à l'arbalète). Les petites filles, elles, sont moins aventurières et restent plus centrées autour de l'espace domestique, une attitude dont nous avons d'ailleurs vu qu'elle était, au minimum, valorisée par les adultes. De manière générale, les petits garçons se fixent moins tant sur un lieu que sur une activité que les petites filles. C'est peut-être en ce sens que doit être interprété le fait que, contrairement à ce que note J. Lever (1976, p. 481) au sujet des différences liées au genre dans les jeux d'enfants nord-américains, on ne note pas chez les

T'ai Dam, une tendance plus importante des garçons à se livrer à des jeux formalisés et compétitifs (*game*)¹. Au contraire, il apparaît que, concernant du moins les enfants prépubères, les rares jeux de ce type recensés à Nākhām² sont très majoritairement, sinon exclusivement, pratiqués par les petites filles entre leur quatrième et leur huitième année. Il faut cependant noter que pour les filles comme pour les garçons, ces jeux restent très ponctuels – on ne les observe pas quotidiennement – et durent rarement plus d'une demi-heure. En réalité, ce moment de la vie des filles voit le rapport du jeu au travail basculer alors que leur implication dans les tâches domestiques s'intensifie et revêt progressivement un caractère obligatoire.

La présence des adultes auprès des jeunes enfants (ou des enfants dans le champ de coprésence des adultes), en réalité constante, est parfois invisible. La surveillance ne s'exerce en effet pas uniquement visuellement, une attention de l'écoute étant très développée : on le remarque notamment à travers ces dialogues qui s'instaurent entre des personnes situées à l'intérieur de la maison et d'autres installées sous les pilotis de l'habitation ou dans le terrain attenant. D'autre part, la surveillance est distribuée, ou collective, la densité de l'habitat et son architecture peu isolante facilitant la circulation des informations à travers tout le village. Il n'en reste pas moins qu'à la fois étroitement mêlés aux activités de leurs parents et évoluant dans leur périmètre, les enfants semblent avoir la capacité à s'engager seuls dans des expérimentations techniques. La participation des adultes pourrait alors, ainsi que je l'ai suggéré en introduction³, être qualifiée de périphérique alors que, dans ces moments-là, c'est le face-à-face de l'enfant avec les matériaux, les instruments et l'intention de faire qui serait porteur d'apprentissage.

2.2.2. Coopérations : le domaine alimentaire

Les enfants de moins de trois ans quittent peu fréquemment le village et, quand ils commencent à le faire, leur implication dans les activités de leurs parents reste, jusqu'aux alentours de leur sixième année, marginale. Mais j'y reviens un peu plus bas. Quant à la

¹ Dans ce contexte, selon l'auteur, la pratique de ces jeux par des garçons les prépareraient davantage que les filles à entrer dans le monde du travail.

² Parmi ceux-ci, j'ai observé un jeu à l'élastique, semblable à celui qui se pratique dans les cours de récréation françaises et un jeu d'adresse avec des bâtonnets dont il faut noter que je ne l'ai jamais vu pratiquer en dehors du contexte de la construction d'une maison (peut-être parce que les bâtonnets peuvent être taillés à cette période dans les chutes de bois ?). Les bâtonnets de bois évoquent par ailleurs fortement les bâtonnets de divination.

³ Voir *supra*, introduction théorique, p. 54.

préparation des repas, qui comporte découpe, mélange et pilage d'épices, combinaisons des ingrédients puis initiation et suivi du processus de cuisson, je n'ai jamais vu les petits s'en mêler. En revanche, les activités de transformation/préparation des aliments : tri, épluchage, vidage, plumage, écaillage donnent lieu à certaines des interactions les plus intenses entre adultes et jeunes enfants. Il y aurait là matière à explorer le détail du processus d'apprentissage en tant que constitution conjointe d'un savoir-faire. Bien qu'un tel décryptage des formes, des modalités, des étapes de l'apprentissage ait été au centre de mes préoccupations lors de mon départ sur le terrain, l'exploitation de mes matériaux et leur mise en forme m'ont emmenée vers d'autres perspectives. Je ne rendrai donc ici justice ni à la richesse du processus, ni à l'intérêt de ce projet de recherche qui, je l'espère, trouvera à se réaliser dans l'avenir. Au regard du propos qui est le mien dans ce chapitre, je voudrais surtout souligner certains contrastes entre des activités liées à l'alimentation et les savoir-faire sexués, travail du coton et de la soie, du bois et du bambou.



Photo X1-7 Nyae, Thèt et Nang Noy intégrées au pilage de la levure à alcool de jarre

Notons cependant la prééminence, dans ce domaine, d'un apprentissage qui se fraye une place dans le déroulement d'une activité, un phénomène qu'Annie Comolli (1995,

p. 127) appelle les « occurrences extradidactiques¹ » et pour lesquelles « l'apparition de la tâche n'est en rien suscitée par les nécessités de l'acquisition et de la transmission ». Une autre particularité quasi constante de ces situations est la coprésence de l'adulte (ou de l'aîné) et de l'enfant. Ce qui domine est alors le fait de faire ensemble, la coopération (photos XI-7 à 10). Dans ce cadre, l'adulte encadre la participation de l'enfant, ou plutôt il y a un engagement conjoint, une adaptation constante et réciproque des intentions de l'enfant et de celles de l'adulte. Bien que le vocabulaire emprunté par A. Comolli (1993), qui rend surtout compte du point de vue de l'observateur extérieur, tende à masquer le fait que les acteurs eux-mêmes ne se décrivent pas nécessairement comme engagés dans un processus d'apprentissage (à et de), on peut utilement avoir recours aux catégories qu'elle dégage. On observe alors fréquemment un apprentissage dit par « échafaudage » dans lequel la tâche, initiée par un expert, est ensuite confiée à l'apprenti pour la suite de la chaîne opératoire. C'est ce qui se passe par exemple pour l'épluchage des tubercules (photo XI-9) ou des pousses de bambou. Dans ce dernier cas, l'adulte commence à effeuiller une pousse de bambou et la tend à l'enfant qui poursuit l'épluchage feuille à feuille. Cette opération finie, la pousse est rendue à l'adulte qui en coupe le pied. Progressivement, au fil des semaines, l'enfant passe de ce type de réalisation initiée et finalisée par l'adulte à un stade où il parvient à décoller avec l'ongle du pouce plusieurs feuilles à la fois et où il tente de couper lui-même le pied de la pousse. Précisons cependant que si l'initiation *efficace* de la tâche vient bien de l'adulte, l'initiative revient souvent à l'enfant. Ainsi qu'on le voit dans la scène décrite ci-dessous, des interactions de même type se déroulent entre enfants d'âges différents (ici les écarts sont minimes et l'aînée est encore petite), en dehors de la présence des adultes :

Extrait de carnet de notes, chez Vanthong (11 avril 2000)

Je trouve Toumali (6a), I Thi (4a), Nang Noy (2a6m) seules dans la cuisine. Elles écosent des pois. Toumali est assise sur un tabouret, ses deux sœurs à même le sol. Toumali prend une cosse des mains de Nang Noy, en coupe un morceau et la lui rend. Les deux plus petites filles, tout en écosant, jouent à se mettre des épluchures sur la tête, sur les genoux. Nang Noy trouve parfois une cosse déjà ouverte et elle en enlève les pois. Toumali, l'air de rien, lui montre comment faire : tendant la

¹ « Dans les occurrences prodidactiques, en revanche, *poursuit l'auteur*, l'apprentissage provoque la réalisation de la tâche. Cette dernière est essentiellement accomplie à des fins d'enseignement. » Ces occurrences prodidactiques sont rares à Nākhām à moins que, choisissant de ne pas prendre en compte l'épistémologie t'ai dam, on ne considère la manipulation des instruments miniatures comme relevant d'une telle catégorie.

main qui tient la légumineuse de manière à la placer dans le champ visuel de sa sœur, elle la tord pour en provoquer l'ouverture. Aucune parole n'est échangée. Nang Noy essaie de faire comme sa sœur mais n'y parvient pas. Finalement, elle échange sa cosse contre celle, déjà ouverte de sa sœur aînée dont elle dégage les graines. De temps en temps, Toumali tend une cosse déjà ouverte à Nang Noy. Quant à I Thi, elle s'est désintéressée de l'activité et elle joue avec les pois dans la casserole.

Dans cette scène, on constate que l'implication des cadettes n'est que faiblement encouragée par la plus grande qui se contente d'accompagner et de faciliter la réalisation d'une intention manifestée par ses sœurs. Ce constat vaut pour toutes les situations de ce type, y compris quand c'est un adulte qui se trouve auprès de l'enfant. Le recours à la contrainte et à la critique est absent, tout juste peut-il arriver parfois qu'une fillette, déjà un peu grande, soit gentiment raillée pour sa paresse ou son manque de persévérance¹.

Coprésence et plaisir à faire ensemble, occurrence extradidactique et échafaudage peuvent permettre de qualifier la manière dont enfants et adultes/aînés s'engagent ensemble dans ces activités de préparation et de (pré)transformation dans le domaine alimentaire. Ces situations remplissent également un certain nombre des critères définissant les notions de « participation guidée » (Rogoff, 1990) ou de « participation périphérique légitime » (Lave & Wenger, 1991)².

Il faut encore ajouter l'importance, reconnue comme telle, du toucher, de l'exercice des sens, dans la maîtrise de pratiques qui ne sont pas conçues comme des savoirs³ et pour lesquelles les villageois ne parlent donc pas véritablement d'apprentissage (ni pour l'attester, ni pour le nier). Enfin, pour toutes ces activités, la participation des enfants ne constitue pas, ou quasiment pas, un risque pour l'accomplissement de la tâche. Il ne peut pas y avoir véritablement d'erreur irréparable, hormis la perte de quelques maigres denrées. Les villageois ne commentent pas cette absence de risque, mais nous verrons qu'en revanche ils en constatent la possibilité concernant des tâches plus ardues ou dont l'exécution, pour être menée à son terme, demande une attention continue.

¹ À dire vrai, je n'ai qu'une seule notation de ce genre et elle concerne le dévidage du coton et pas le domaine alimentaire.

² Voir *supra*, introduction, pp. 52-55.

³ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.2.3.

J'ai mentionné le fait que les jeunes enfants sortaient rarement du village pour accompagner leurs parents dans des activités de chasse, cueillette, pêche et pour les travaux des champs. Bien que vraie en général, cette affirmation demande à être précisée et nuancée. Pour ce qui est de la chasse, la participation des enfants est totalement exclue. Les enfants de moins de cinq ans ne suivent qu'exceptionnellement leurs mères pour le déterrage des pousses de bambou ou pour la cueillette et le ramassage de denrées qu'on ne trouve qu'en forêt. Ce sont des expéditions fatigantes car il faut marcher loin et longtemps mais, surtout, la forêt est conçue comme un lieu dangereux, peuplé d'esprits malfaisants. C'est donc passé leur sixième année que les fillettes, et dans une moindre mesure les garçonnets, suivent les femmes avec leurs propres binettes et leurs paniers. Cependant, dès toutes petites, les filles sont encouragées à nouer une coiffe sur leur tête, mettre un panier (miniature) en bandoulière et à « aller aux bambous » ou « ramasser des légumes » dans le terrain aux alentours des maisons¹. Cette intervention positive et incitative des adultes dans ces jeux d'enfant montre que ceux-ci renvoient à une activité à la fois valorisée et non problématique. Ajoutons qu'il s'agit aussi de la part des adultes d'une stratégie visant à éloigner et à distraire les fillettes de manière à libérer leurs mères pour la réalisation de leurs propres activités.

Les fillettes suivent les femmes de la maisons aux jardins situés en bordure du village. Ce type de cueillette, qui ne requiert pas un savoir-faire élaboré, ne donne pas lieu à des échanges spécifiques. La présence des enfants et leur participation sont bienvenues et encouragées.

Il se passe tout autre chose quand les enfants accompagnent leurs parents aux champs. En dessous de six, sept ans, ils le font rarement et surtout pour ceux des champs qui se trouvent à proximité du village. Par ailleurs, certaines périodes du cycle agraire conviennent mieux que d'autres à la présence des enfants. Enfin, la participation des petits aux travaux des adultes, parfois totalement absente, revêt des formes et une intensité diverses. Cependant, quelle que soit la situation, aller aux champs est toujours une fête pour les enfants, et, pour les plus grands d'entre eux, matière à l'expression d'une grande fierté : « Je suis allé (x) fois aux essarts! », entend-on les enfants s'exclamer quand ils croisent un de leurs pairs. Quand les enfants sont encore petits – aux alentours de leur troisième année – c'est d'abord la dimension plaisir, tissée dans les travaux aux champs, qui leur est , qui leur est communiquée : jouer entre eux, pendant que les adultes travaillent, dans la petite maison sur pilotis construite chaque saison, partir peu avant la

¹ Voir *supra*, chapitre six, §3.1.3, p. 276.

pause du déjeuner avec un parent chercher des escargots qu'on cuira sous les pilotis, s'allonger aux heures les plus chaudes de la journée les uns à côté des autres, adultes comme enfants, pour la sieste.



Photo XI-8 Thèt (3a7m) et son arrière-grand-mère trient des piments. L'enfant observe la répartition des piments par couleur et l'imité. Pas de paroles échangées.

Photo XI-9 Thèt (2a7m) épluche des tubercules assise dans le pli du sîn de sa mère. Celle-ci a prédécoupé la peau du légume que l'enfant n'a plus qu'à décoller.



Photo XI-10 Nyae (3a6m) et Nang Noy (2a) frappent le riz nouveau pour séparer le grain des tiges. Leur tante, Hiang, secoue les tiges qu'elle met dans un panier, laissant les grains sur le sol.

Il y a finalement peu de tâches auxquelles les jeunes enfants participent, mais, le cas échéant, ils y sont vivement encouragés, voire même incités. Les semailles dans les essarts donnent ainsi lieu à de véritables séances d'apprentissage :

Extrait de carnet de notes, avril 2000

C'est le premier jour des semailles du riz dans les essarts. On commence par la partie du brûlis la plus plane (piang). Trois fillettes, Thèt (3a), I Na (4a8m) et Mon Si (5a10m) ont accompagné les adultes de leur maisonnée. Elles sont incitées à venir « aider » (choi). La plus petite des fillettes prend des grains dans sa main et verse le tout dans les trous, la plupart à côté. À I Na, Aī Loun a montré comment renfermer les grains dans son poing fermé et les relâcher petit à petit, mais beaucoup tombent à côté. A la plus grande, mon hôte a donné un paquet de cigarettes plié en cornet dont elle se sert pour verser les grains dans les trous. Les enfants interrompent fréquemment cette activité pour aller jouer ou se reposer dans la maison des essarts. Les adultes les rappellent de temps en temps pour qu'elles poursuivent les semailles.

Quelque temps après cet épisode, Em Pan m'explique que les fillettes de la maison voisine, que j'observe assises au métier avec leur mère, ne sont pas en train d'apprendre à tisser car elles sont trop petites et ignorantes. Je demande ce qu'il en est alors de la participation des enfants aux semailles. Dans ce cas, me répond mon hôtesse, les enfants *apprennent* (*āp*) vraiment. Quatre années après, lors d'un bref séjour à Nākhām, Em Pan me raconte, comme pour reprendre le fil d'une conversation tout juste interrompue, que cette année ses petits-fils Singkham (10a) et Fongkham (12a) ont cultivé, pour de vrai, leur propre petit carré de riz de rizière. Aux filles de la maison, plus jeunes, il a aussi été cédé un morceau de terrain, plus petit encore que celui des garçons, et quelques plans à repiquer : celles-ci ont seulement « joué » à faire pousser le riz.

Pour la culture du riz, on voit alors se déployer un type d'apprentissage différent de ceux décrits jusqu'à présent. Tout d'abord, l'engagement des enfants est valorisé et encadré par les adultes. Ceux-ci s'investissent dans les activités des enfants en concevant des techniques pédagogiques adaptées à l'âge et aux habiletés de chacun. Ils veillent à susciter des occasions d'apprendre, et pas n'importe lesquelles puisque c'est, par exemple, le premier jour des semailles, festif, rituel et initiant le travail sur un terrain plat, donc facile à parcourir, que les fillettes de la maison d'Aī Loun sont emmenées aux essarts. La

miniaturisation des parcelles de rizière, qui rappelle celle des instruments-jouets évoqués plus haut, ne renvoie pas à un basculement du travail efficace vers le jeu, mais, à l'inverse, se révèle un mode d'apprentissage évolutif, la taille du terrain cédé aux enfants croissant avec eux. Enfin, sollicités pour qualifier la nature de la participation des enfants, les villageois affirment, sans aucune réserve, qu'il s'agit bien là d'apprentissage.

2.2.3. Chaparder les savoir-faire sexués : un monde de nuances

Ce qui se passe concernant les savoir-faire sexués est différent à la fois de ce que l'on observe avec la transformation des aliments, où le faire-ensemble est au centre de pratiques dégagées de l'importance que confère le statut de savoir, et aux champs, où l'implication des enfants dans un processus pleinement reconnu comme un apprentissage mène progressivement à la maîtrise du savoir-faire.

C'est quotidiennement que les jeunes enfants manipulent, subrepticement ou intentionnellement, les matières premières et les instruments (en taille réelle ou miniature) nécessaires au travail du coton et à celui du bois et du bambou. Si les adultes de leur entourage tiennent un discours unanime et stéréotypé sur l'absence de valeur pédagogique de ces manipulations, nous verrons cependant que, l'air de rien, ils les favorisent et parfois même les interprètent et contribuent à leur donner une forme et un sens.

Trancher des liens, tresser des paniers, sculpter le bois

Les enfants se saisissent des machettes pour tenter de débiter des liens dans des morceaux de bambou avant même de savoir marcher. Ce faisant, ils se lancent dans la reproduction de gestes que leurs parents exécutent tous les jours car les liens servent à réparer des instruments ou des structures (barrières, éléments de l'habitation), à attacher des aliments sur des bâtonnets pour les faire griller, et, sous une forme plus travaillée, à tresser des paniers de toutes sortes. Trancher des liens est une activité individuelle, dont l'exercice ne nécessite pas de coopération. Il arrive qu'adulte et enfant s'y engagent simultanément, mais il est également très fréquent de voir des enfants, y compris très jeunes, s'y livrer apparemment sans aucune surveillance. Interrogés, les villageois disent veiller à ce que les petits n'utilisent que des machettes dont la lame est émoussée. Par ailleurs, la surveillance qu'ils exercent est plus discrète qu'inattentive. Comme pour les

techniques de transformation des aliments, la notion d'un savoir à apprendre est peu présente.

Extraits de carnet de notes (1996)

Sur la terrasse, Fongkham (3a) et son arrière-grand-père, Eng, sont assis sur des tabourets, côte à côte, en silence, et tranchent des liens de bambous au moyen d'une machette. Je suis frappée par le degré de maîtrise de l'enfant dont les gestes semblent similaires à ceux de l'adulte, la différence la plus visible tenant à la finesse des liens du premier par rapport à celle des liens du second. Les deux protagonistes n'échangent pas une parole, Eng ne corrige pas les gestes de l'enfant, ni par contact direct, ni en l'incitant à observer ses propres gestes. Mon Si (1a6m), la sœur cadette de Fongkham, est assise en retrait, à même le sol, dans un recoin sombre de la cuisine. Elle tient entre ses jambes écartées un morceau de bambou de trois-quatre centimètres de large, qu'elle tente de fendre avec une machette. Ses gestes sont plus maladroits mais similaires à ceux de son frère et de son arrière-grand-père. Inquiète, me mêlant de ce qui ne me regarde pas, j'incite la petite fille à se déplacer avec son outil et son morceau de bambou sur la terrasse. L'enfant s'y installe alors mais assez loin des deux autres, qui lui tournent le dos, et elle poursuit son activité. Un peu plus tard le grand-père va chercher quelque chose à la cuisine. En passant devant la petite, il lui signale, d'un mouvement de la main et d'une injonction verbale, qu'elle a une jambe trop près du bâtonnet de bambou et donc de la machette. L'enfant déplace sa jambe et reprend. Un peu plus tard, le grand-père quitte à nouveau sa place et la petite fille vient s'asseoir près de son frère, ils poursuivent toujours la même activité. Quand le petit garçon part à son tour, sa sœur prend sa place sur le tabouret.

Cette séquence est intéressante à plusieurs titres. On y voit le petit garçon et le grand-père exécutant simultanément, mais en silence et en se tournant le dos, un geste technique (photo XI-13). Dans cette simultanéité des gestes et dans la synchronie des postures, on

perçoit bien cette dimension relationnelle de l'imitation mise en avant par Mauss¹. On n'observe en revanche dans cette séquence aucun des autres aspects de l'apprentissage (observation visuelle, guidage verbal et tactile...) ce qui vient rappeler cette « loi de la répétition obligée en vertu de laquelle on n'apprend jamais en une seule fois ». (Comolli, 1994, p. 105).

La simultanéité est aussi un aspect de l'activité de la petite fille, mais tout d'abord en dehors de la présence concrète, visible de l'adulte (photo XI-10). Faut-il pour cela lui dénier le caractère d'acte imitatif ? Il semble en réalité que l'enfant ait été motivée par l'activité des deux plus grands et par la relation, différenciée, qu'elle entretient avec chacun d'eux. D'ailleurs, elle se rapproche peu à peu de son frère, qui est peut être celui qu'elle cherche à imiter (la question mérite d'être posée), jusqu'à prendre sa place. On voit également s'exercer, alors qu'il passe pour une tout autre raison devant elle, cette surveillance ténue de la fillette par le vieil homme. Par ailleurs, contrairement à son frère aîné, Mon Si, sans pour autant avoir été découragée, n'est pas véritablement intégrée à l'activité. Un père d'une autre famille, à qui je racontai cette scène, me signala que trancher des liens de bambou était une activité masculine. Selon lui, la petite fille l'avait fait pour jouer, elle ne serait pas, par la suite, amenée à faire de cette activité un domaine de compétence. Cette affirmation entraine en contradiction avec ce que j'avais pu observer, à savoir que les femmes non seulement savent trancher les liens, mais le font régulièrement, en particulier pour des usages culinaires. Pour reprendre la formulation de M. N. Chamoux (1981), j'étais donc en présence d'un savoir-faire général (partagé indistinctement par tous les villageois), mais présenté comme masculin. Parce qu'elle constitue une étape préparatoire de la vannerie, savoir-faire en principe exclusivement masculin, la taille des liens renvoie par métonymie à un savoir d'homme.

Si la transmission de l'habileté technique est, dans la scène décrite ci-dessus, quasi invisible, à d'autres moments la présence de l'enfant dans le champ d'activité des

¹ 1997c, p. :369 : « Dans tous ces éléments de l'art d'utiliser le corps humain les faits d'éducation dominaient. La notion d'éducation pouvait se superposer à la notion d'imitation. (...) Ce qui se passe, c'est une imitation prestigieuse. L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui. (...) C'est précisément dans cette notion de prestige de la personne qui fait l'acte ordonné, autorisé, prouvé, par rapport à l'individu imitateur, que se trouve tout l'élément social. Dans l'acte imitateur qui suit se trouvent tout l'élément psychologique et l'élément biologique. Mais le tout, l'ensemble, est conditionné par les trois éléments indissolublement mêlés. »



11



12



13

Photos XI-11 à 13 Mon Si seule dans la cuisine ; précision de la gestuelle de Fongkham, Fongkham et Eng tranchant simultanément des liens

personnes de son entourage fait l'objet d'interprétations qui viennent donner sens et forme à son engagement :

Extrait de carnet de notes (19 février 2000)

Seng travaille un morceau de bois au couteau pour faire un étui (phāk mit). Son fils cadet, Hüang, (2a) semble vouloir l'imiter, mais il tient mal le morceau de bois. Son père lui dit « l'inverse ». Il coupe un autre morceau de bois pour le donner à son fils, qu'il a par ailleurs installé à califourchon sur une poutre (c'est cet enfant qui marche mal et a des problèmes de respiration). Pour le moment, personne ne l'observe directement. Sa jeune tante arrive, découpe pour lui un bâtonnet, le fendille, et le lui tend avec le couteau fiché à l'intérieur. L'enfant continue, seul, à fendre le bois. Sa mère, qui arrive à ce moment-là, prétend qu'il veut faire une petite voiture. Hüang a été laissé seul un instant et maintenant il pleure car il n'arrive pas à tailler le bois. Sa mère le remarque, elle envoie sa sœur cadette (la jeune tante du petit) chercher un morceau de tronc de bananier. Elle taille elle-même une voiture dans la moelle pendant que son fils joue avec un petit chien, juste à côté. Elle pose le petit chien sur le tronc de bananier et dit à son fils : « Le petit chien fait de la voiture (mā nōi khī lōt) ». Elle découpe les roues, son fils met sa main sur le couteau par dessus la sienne. La voiture est finie, la mère la noue à un fil et la tire, montrant comment faire à son fils, puis la lui tend. Un frère aîné de l'enfant (6a) joue avec lui. Le petit se désintéresse rapidement de la voiturette et sa mère initie un jeu de langage avec lui (...).

Cette scène révèle très bien la manière dont les intentions de l'enfant émergent, progressivement, de l'interaction. On remarque un ajustement permanent et réciproque entre la gestuelle et plus généralement le comportement du petit garçon et les réponses qu'ils suscitent. L'engagement initial de Hüang se situe dans le sillage de son père, mais il est rapidement redirigé et encadré par la jeune tante. C'est ensuite la mère qui intervient. Elle attribue un sens à une action (l'effilage du morceau de bois au couteau) qui ne se rapportait jusqu'alors qu'à elle-même. L'enfant se montre tout d'abord plutôt indifférent à l'initiative de sa mère, mais celle-ci parvient à attirer son attention en intégrant le petit chien, qui le distrayait de la fabrication de la voiture, à son propre champ d'action. L'attention de l'enfant peut désormais se reporter sur la voiture ce qui lui permet de s'engager à nouveau, mais cette fois plus étroitement guidé encore, dans l'acte technique.

C'est encore sa mère, avec l'aide d'un fils plus âgé, qui donne forme au jeu de Hüang. Celui-ci ne reste cependant pas longtemps mobilisé par la voiture et sa mère passe alors à autre chose. L'intervention des personnes maternantes, et en particulier de la mère, est ici plus intense que dans la plupart des interactions de ce type. L'enfant, maladif, est perçu et décrit par son entourage comme différent des autres enfants de son âge : il parle moins bien et marche avec difficulté. Sa mère, en conséquence, le sollicite et le stimule beaucoup, elle pousse à l'extrême cette pratique de l'interprétation des faits et gestes de l'enfant dont j'ai déjà noté l'importance, avec pour conséquence de faire apparaître très distinctement le processus d'apprentissage à l'œuvre derrière l'interaction ludique. Échafaudage (le bâtonnet est tendu préfendu à l'enfant, la machette fichée dedans) et guidage gestuel (c'est de l'enfant que vient l'initiative de suivre le mouvement de sa mère en déposant sa main sur la sienne) prédominent. La parole du père joue le même rôle que celle de Eng dans la scène précédente. La parole de la mère dispense et construit le sens, elle fait des gestes de l'enfant la résultante d'une intention qui précède, comme nous le verrons avec le travail du coton, tout apprentissage.

Si la manipulation de la machette (photos XI-14 & 16), pour la taille de liens ou, moins souvent, pour des usages alimentaire (photo XI-15) est une activité dans laquelle les jeunes enfants des deux sexes se lancent fréquemment, seuls les garçons, et plus tardivement (aux alentours de six, sept ans), s'essayent à la vannerie ou à la sculpture. Leurs premiers essais, improductifs, appartiennent toujours, du point de vue des adultes, au jeu pur. Concernant les pratiques liées à la transformation du coton, l'engagement des fillettes est plus diversifié et le discours des adultes l'interprétant à la fois plus radical et plus contradictoire.



Photo XI-14 Sian, avant l'acquisition de la marche; s'apprêtant à tailler un morceau de bambou



Photo XI-15 Nang Noy, 1a6m, épluchant une cardamome.



Photo XI-16 Thèt et Nyae, 3a, taillant des liens à l'endroit où les hommes de la maison se sont longtemps livrés à cette activité.

Filles et coton

Toutes petites, les fillettes manipulent les matériaux (balle de coton, fil) et les instruments (égreneuse, rouet et dévidoir, métier à tisser) qui entrent dans la fabrication d'une pièce textile. Bébés, elles le font comme par inadvertance parce que, par exemple, on les a assises dans le van où reposent les balles de coton en train d'être triées (photo XI-17). Le degré d'intentionnalité de la part de l'adulte posant de la sorte un enfant, qui tient tout juste assis, dans le coton n'est pas évident. En revanche, la conséquence en est un jeu tactile qui familiarise les fillettes avec la texture des balles de coton. Maintenus de cette manière tout près de la femme qui débarrasse le coton des impuretés persistant après l'égrenage, elles observent les gestes techniques et testent à pleines mains la différence entre coton brut et coton préparé au filage. Pour m'être essayée à cette tâche, et avoir tenté sans succès de me la faire expliquer, je sais que les nuances entre ce qui peut rester dans le coton et ce qui doit en être enlevé ne peuvent être intégrées qu'à travers une longue pratique et un entraînement des sens. Même s'il n'y a pas de visée pédagogique explicite dans la mise en contact de l'enfant avec la matière, l'apprentissage, compris comme incorporation, a pourtant déjà débuté.

La curiosité des petites filles pour les activités de leurs parentes (photo XI-17 & 20) est relevée par les adultes. Elle est interprétée de diverses manières, parfois contradictoires. Il arrive ainsi qu'une petite fille s'assoie sur les genoux de sa mère (ou d'une autre parente) occupée à filer ou à nouer les fils pour préparer une teinture à réserve. Cette dernière, bien que gênée dans ses mouvements par la présence de l'enfant, tolère sa présence et même ses mains baladeuses. Interrogée, elle dit être obligée de céder au désir de l'enfant qui, sinon, l'empêcherait de travailler. Une femme installée au métier confie aussi, tellement souvent que cela revêt des allures d'obligation, un peu de fil aux petites filles qui butinent autour d'elle : « Si je ne leur en donne pas, elles viennent le chiper (*chīng ao*). » Ces paroles suggèrent une tolérance forcée ou du moins résignée. Elles contrastent avec un autre discours, plus spontané, où le mouvement le plus ténu de l'enfant vers un instrument est interprété en termes de volonté de faire : « (nom personnel) veut tisser (filer, égrener, etc.) » entend-on s'exclamer les femmes au moindre mouvement des fillettes, parfois encore des bébés, vers un instrument ou un matériau. L'étape intermédiaire, celle de l'apprentissage, est occultée dans ces paroles adressées à l'enfant, comme si le savoir-faire dépendait avant tout de la volonté de faire¹.

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.1..



Photo XI-18 Nang Noy (8m)
dans le panier où est déposé le
coton qu'est en train de trier
son arrière-grand-mère.



Photo XI-19 Thèt (2a7m)
assise à côté de sa grand-
mère qui carde le coton.
Comme celle-ci, elle frappe le
coton, mais avec un bâton en
lieu et place de l'arc à carder.



Photo XI-20 Nyae (2a6m)
regarde sa mère en train de
préparer les rouleaux de
coton pour le filage.

Les petites filles regardent, touchent, et parfois elles font avec, ou plutôt à côté, comme Thèt (photo XI-19) qui, installée dans la même position que sa grand-mère, comme elle portant une coiffe, frappe les balles de coton avec un bâton, accompagnant le rythme de l'arc à carder. Le cardage fait partie de ces étapes de la chaîne opératoire de transformation du coton présentée par les villageoises comme particulièrement difficile. Cela, disent les villageoises, tient au fait que l'activité, pour être menée à son terme, ne peut être interrompue. Le filage de la soie présente le même type de difficulté et, comme le cardage, est pratiqué plutôt par des femmes dont les enfants, déjà grands, ne risquent pas de les interrompre. Cependant, pour le coton comme pour la soie, c'est de manière générale que l'engagement des fillettes dans les travaux de leurs mères est décalé voir déplacé. Il n'est

qu'exceptionnellement question d'établir, comme cela était le cas avec la transformation des aliments, une relation de coopération. Ici l'entraide, pourtant une valeur cardinale de la vie villageoise, n'est pas visée dans l'interaction, ou dans l'évitement de l'interaction. Les quelques exceptions concernent des travaux



Photo XI-21 Nang Noy avant l'acquisition de la marche, se soutenant à et manipulant le dévidoir, encouragée par sa grand-mère. Derrière : la mère de la fillette occupée au dévidage.

dont la réalisation nécessite ou est grandement facilitée par la coopération. C'est le cas, par exemple, pour le dévidage et l'ourdissage. À ces occasions la participation des fillettes est tolérée voire encouragée (photo XI-21). Les notations suivantes sont extraites de l'observation du dévidage du fil noir dont j'ai déjà cité plusieurs extraits¹, on y voit des fillettes de un an et demi à cinq ans passés participer à des degrés divers à l'activité en cours. Mon Si (5a3m) s'applique véritablement à aider, mais elle se lasse vite, ce qui est

¹ Voir *supra*, chapitre six, § 3.1.3.

relevé avec humour par ses parentes. Les velléités vite avortées de Bila (3a11m) sont rapportées à l'ignorance et l'incapacité qui caractérisent les enfants de cet âge. Quant à la plus petite, Lavin, (1a7m) son aide est ponctuellement requise et guidée. Cependant ces extraits cités hors du déroulement de la séquence dans son intégralité, masquent la disparité des attentes vis-à-vis des fillettes qui, à l'exception de Mon Si, sont plus souvent envoyées s'occuper ailleurs et à autre chose que véritablement impliquées dans le travail en cours :

Mon Si, qui est en train d'aider sa mère et ses tantes en ramenant le fil dévidé jusqu'à un panier plat, cède sa place à sa cousine, Bila . Bila s'assoie, prend le fil, mais rappelle aussitôt Mon Si « Hed i, hed i (fais-le, fais-le) ». Mon Si reprend sa place. La mère de Bila souligne au sujet de cette dernière : « sait pas faire ».

(Plus tard) Ouan et Theung, deux tantes de la fillette, remarquent que Mon Si s'est arrêtée d'aider : « (elle/tu es-t) fatiguée, (elle/tu) veu(x)t dormir ». Ouan reprend le fil où Mon Si l'a abandonné.

(Plus tard encore) Theng ramène des fils vers Ouan, Thèt (3a) fait de même. Le fil est coincé. Theung s'adressant à sa fille, Lavin : « Allez, amène, Nang (Mademoiselle) » Lavin tend la main vers elle. Theung : « Nang ! ». Lavin tient le fil, Theung dit plusieurs fois : « Tiens le bien fort ! ».

Les femmes, finalement, développent, dans le but avoué de travailler sans être gênées par les enfants, des stratégies d'encadrement de l'attention et de l'intention des fillettes (en cédant des matériaux, en invitant à d'autres activités, en proposant ou facilitant un jeu d'imitation, en mettant à disposition des instruments miniatures...). Il est rare cependant qu'on les voit véritablement s'engager avec leurs filles avec pour objectif explicite de leur transmettre un savoir-faire lié à la transformation du coton (et c'est encore plus vrai pour la soie). Je ne l'ai vu faire qu'à deux reprises. J'ai ainsi filmé un jour, depuis la maison de mon hôte, deux fillettes en train d'expérimenter le tissage sur le métier de la mère de l'une d'elle. La mère a d'abord toléré les essais de sa fille dernière-née et de la petite cousine de celle-ci. L'ouvrage des fillettes, laissée seules un moment, a dû être défait avec patience par l'adulte qui, loin d'en montrer de la contrariété, a ensuite consacré un long moment à leur montrer ce qu'elle faisait puis à guider leurs doigts, afin qu'elles passent le fil aux bons endroits de la chaîne, illustrant en cela l'adéquation de la formule « apprendre en tenant la main, tenant les pieds » (photos XI-22 & 23).



Photo XI-22 Om, sa fille cadette (7a) et une petite cousine (4a). Les deux fillettes observent leur parente au travail.

Photo XI-23 Les mêmes. Om tient le doigt de sa fille qu'elle passe dans les fils de chaîne pour tisser les motifs.



Or si l'on voit très fréquemment les petites filles, et même, d'ailleurs, les petits garçons, observer les femmes au travail sur le métier, il n'arrive quasiment jamais que les enfants y touchent. Ce quasi-interdit confère d'ailleurs au tissage un attrait mystérieux comme me l'a un jour confié mon hôte : « Quand j'étais petit garçon, un jour, avec une amie de mon âge qui faisait mille bêtises avec moi, nous avons coupé le tissage en cours sur le métier, pour voir comment c'était fait. Quand les adultes nous ont vus, nous avons couru nous réfugier dans la forêt. » Concernant la scène observée chez Om, Em Pan m'a véhémentement affirmé qu'il ne pouvait s'agir d'apprentissage, les fillettes étant « trop petites et ne sachant rien ». L'attitude de Om était motivée par la volonté de satisfaire les désirs de sa dernière-née, par ailleurs une enfant très attachée (y compris littéralement) à sa mère et sujette à des crises de colère violentes en réaction à toute séparation.

Je suis involontairement à l'origine de la deuxième occurrence de véritable participation d'une femme adulte aux jeux pratiques de ses filles qu'il m'ait été donné d'observer. La scène se passe chez Vanthong (le chef de la milice, un des Kh'mu du village) et Hiam (la sage-femme de Nākhām), elle prolonge un entretien sur l'apprentissage¹. Je rapporte cette scène dans son intégralité malgré sa longueur car elle dévoile une belle variété d'interactions non seulement entre l'adulte, ses quatre filles et une de leurs cousines âgées de deux ans et demi à dix ans, mais aussi, entre enfants, sous le regard tantôt proche tantôt lointain de l'adulte.

Extrait de carnet de notes (11 février 2000)

Hiam me parle des métiers à tisser miniatures avec lesquels ses filles jouent. Une des fillettes m'en remonte un pour que je puisse voir, puis nous descendons sous les pilotis. Hiam et une de ses filles, Nyau (10a), montrent à Toumali (5a9m) comment remonter le métier.

Hiam à ses filles: « il faut solidifier les quatre piliers, avant ».

À moi : « Tous les enfants de cet âge pleurent pour tisser. Si on ne leur donne pas de coton, elles peuvent aller en voler ».

Hiam tape sur les piliers. Puis Toumali dit: « Les piliers ne sont pas bien, il faut les changer. »

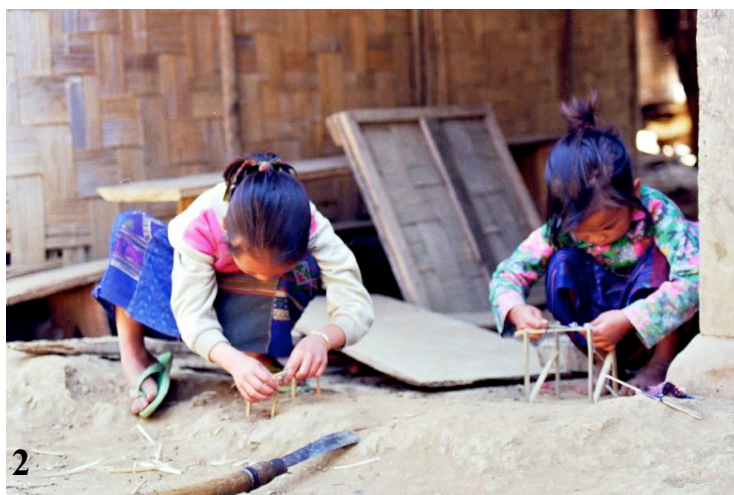
C'est Nyau qui a fabriqué le métier. Hiam : « man kep dai (elle sait soulever les lisses pour passer le fil de trame). Si on ne laisse pas les enfants faire un métier à tisser miniature, elles vont se servir du vrai et comme elles font mal ; c'est bon à jeter. »

À sa fille : « La prochaine fois, il faut passer le fil en dessous. » Hiam tend le bâtonnet qui sert de navette (mai suai) avec un fil d'une autre couleur, puis elle ajoute : « Il faut serrer plus. » À moi, en réponse à ma question : « Si on n'apprend pas de cette manière, après on ne peut pas faire. »

Nyau a fabriqué un nouveau métier pour Toumali. Elle a attaché les fils et préparé deux « navettes », une avec du fil blanc, l'autre avec du fil rose. Une autre fille de Hiam, I Thi (4a) essaie à son tour de fabriquer un métier. Hiam remarque « Thi ne sait pas faire, elle n'est pas capable (bq sāng, bq pen) ». Hiam envoie Nyau chercher du fil rouge : « Le rouge, il n'y en n'a plus ». Nyau montre à Toumali

¹ Voir *supra*, ce chapitre, § 1.2.1.

Planche XI-1 Fillettes fabriquant des mini-métier à tisser et tissant des mini sîn



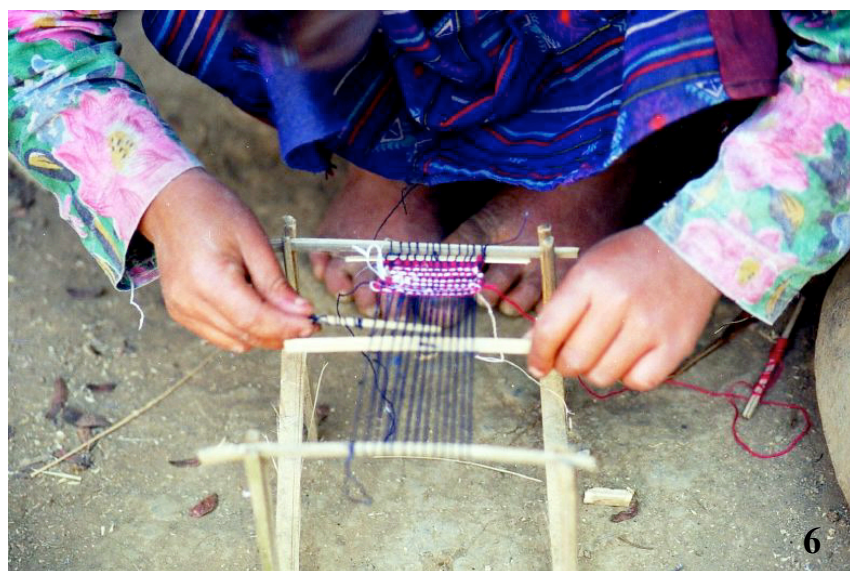
comment alterner les fils pour tisser tout en commentant : « fil rouge, fil noir ».

Elle l'aide avec le nouveau fil car Toumali l'a laissé échapper. Hiam et Nyou disent à Toumali de couper le fil qui est trop long. Hiam à sa fille : « Toum fait un petit sīn (sīn nōi), Nang Noy (sa fille cadette, 2a) ne sait pas faire ». Les deux plus grandes filles discutent des couleurs. Nyou : « Le rouge, il faut en mettre, le noir, il faut en mettre ». Toumali : « Et le blanc ? », Nyou le lui montre. Il reste un peu de fil, Nyou refait un bâton-navette. Elle montre (en le faisant elle-même) à Toumali qu'il faut bien pousser le fil tissé, puis qu'il faut retourner le bâton-navette. Hiam est allée préparer la trame de son (vrai) métier, Nang Noy est retournée vers l'ancien métier miniature. Hiam commente : « Nang Noy veut faire ».

Nyou prépare pour une cousine, Khwan (7a), un nouveau métier. Pendant ce temps, Nang Noy, qui a essayé sans succès de mettre une coiffe, réclame de l'aide à sa mère. Nyou à I Thi : « I, assieds-toi là, I Khwan se met ici », et lui indique l'endroit. I Khwan part chercher du bois et découpe les parties horizontales du métier. Nyou : « Il faut s'asseoir sur le banc si tu veux faire ». « Pour que ça tienne bien, il faut mettre deux morceaux de bois ». Hiam signale à nouveau : « Nang Noy veut faire ». I Thi enroule le fil sur la navette et le pose à côté du métier où travaille Nang Khwan. Celle-ci, me dit-on en réponse à une question, a déjà fait ça avant, ici, avec Toumali. Chez elle, sa mère ne lui a pas montré (man bō bok). C'est Nyou qui prépare les navettes, les coupe dans du bois, les fend pour passer le fil. Les mouvements de Khwan me paraissent plus assurés que ceux de Toumali, elle est plus rapide pour passer la navette. Mais d'après Nyou, Toumali a appris avant Khwan. I Thi tient une navette et observe Khwan. Toumali ne tasse pas les fils après les avoir passés dans la chaîne. Khwan, si. I Thi avait une jambe trop près du métier de Khwan, en passant Nyou la repoussée du pied. Nyou remplace Khwan au métier à tisser pour réparer un des fils de la chaîne qui s'est cassé. Elle tisse deux fils et rappelle Khwan « Nang ! ». Elle demande à Khwan un bout de fil suite. Elle a les pieds écartés. Nyou lui dit : « mets bien tes pieds » et elle les lui rassemble, puis ajoute : « Fais toujours pareil, tu ne sais pas faire » et elle part avec Nang Noy. Toumali : « Tu ne sais pas faire, laisse Khwan », puis à Khwan : « Défait. Tous les fils sont cassés. » Khwan défait et met de côté. En fait, il est possible que Toumali, qui allait plus lentement, ait été plus précautionneuse que sa cousine.



5



6



7

On voit dans cette séquence se dérouler une gamme d'interactions dont les variations sont fonction, principalement, des âges relatifs des protagonistes. Hiam met en avant les capacités de sa fille aînée, Nyou, qui prend rapidement seule la direction des opérations. La « petite jeune fille » est experte dans l'art de fabriquer des métiers à tisser miniatures, mais, selon sa mère, elle a déjà aussi une certaine maîtrise du tissage grandeur nature. Si on revient à la conversation citée précédemment (voir note 1, p. 524) qui précède cette scène, la maîtrise de Nyou est aussi notée par sa cadette, Toumali. Les interventions de Hiam, qui a initié (pour mon édification) l'activité des fillettes et reste un moment parmi elles sont de plusieurs ordres. Elles sont surtout verbales et consistent alors à donner de brèves instructions pratiques ou à expliciter où se situe chaque fillette par rapport au savoir-faire dont la démonstration est en cours. Les remarques de Hiam sont adressées soit à moi, soit à l'enfant dont il est question quoique dans l'un et l'autre cas celui-ci en soit le véritable destinataire. Alors que l'expertise de ses deux aînées est mise en avant, les plus petites (deux et quatre ans) sont renvoyées, ainsi qu'on l'a couramment vu faire, à leur ignorance et à leur volonté de faire.

Les interactions entre enfants les plus denses concernent Nyou et ses deux cadettes immédiates, Khwan (sept ans) et Toumali (six ans). Le faire est dans ces échanges intimement mêlé aux dire, et si les instructions et conseils prodigués par l'aînée dominant, il s'établit tout de même un véritable dialogue alors que les métiers et les tissages commencent par se co-construire (photo 1) avant d'être pleinement et individuellement investis par les deux fillettes d'âge intermédiaire (photos 5 à 7).

Nang Noy gravite entre ses aînées et sa mère sans véritablement prendre part ou être intégrée à leur activité, à moins que l'on ne tienne les remarques répétées de sa mère selon laquelle elle « veut faire » pour une manière de lui attribuer non seulement une intention, mais aussi une place parmi ses aînées. Par ailleurs, la fillette manifeste à sa manière son appréhension du jeu identificatoire qui est en train de se dérouler en se saisissant d'un des attributs les plus représentatif des femmes au travail : la coiffe¹.

Quant à I Thi, très marginalement intégrée par ses aînées et peu soutenue par sa mère, elle s'essaie, sans grand succès mais avec de l'idée et de la détermination, à fabriquer son propre métier (photos 3 & 4). Elle vient également se glisser dans les espaces laissés vacants par ses aînées, elle observe leurs gestes, tente de les reproduire, et s'attire quelques conseils de Nyou concernant sa posture et la manière de faire (il lui est

¹ Voir aussi *supra*, chapitre dix, § 1.2.1 p. 449-450.

recommandé de refaire à l'identique car elle n'est pas considérée apte à faire alterner les couleurs).

Les jeunes filles de l'âge de Nyou ou un peu plus âgées que j'ai questionnées sur le début de leur apprentissage du tissage et sur le rôle qu'y avaient éventuellement joué la fabrication et l'usage de métiers miniatures, ont toutes insisté sur la dimension purement ludique de ces activités et sur le fait qu'elles commençaient à peine leur apprentissage. Ce discours rejoint quasi parfaitement celui des adultes. Pourtant, Hiam laisse échapper, au cours de la scène décrite ci-dessus, que si les fillettes « n'appren(aient) pas comme ça, après elles ne pourr(aient) pas faire ». Il y a donc une forme de reconnaissance, certes concédée en réponse à mes questions insistantes, d'une utilité de ce passage par le jeu pour l'accès à la maîtrise technique. C'est un peu aussi le sens de ce que, de guerre lasse, Em Pan finit par admettre : « les enfants sont trop petits, ils ne savent rien, ils sont trop petits pour apprendre. Ils ne font que *jouer à apprendre* (īn æp). » Le jeu en effet dépare l'engagement des enfants de son sérieux. De même que dans leurs corps, « il ne se passe rien », la manipulation des matériaux et des instruments, l'entraînement (à défaut de la maîtrise) gestuel, décrits comme inefficaces et improductifs, ne sauraient œuvrer à cette transformation dans leur chair des personnes en hommes, et surtout en femmes, prêts à se marier, à concevoir et à élever (*liang*) des enfants.

Cette incarnation de l'identité et de la fonction féminine à travers une pratique experte des travaux liés à la transformation du coton (et dans une moindre mesure de la soie, plus liée à la maturité voire à la vieillesse) tient par l'association étroite de cette plante et de son cycle à la vie. J'ai abondamment décrit la richesse du coton et de ses dérivés comme support de principes vitaux, conducteur de souffle vital, seconde peau (à travers les vêtements-enveloppe)¹. J'ai également mentionné cet extrait des notes non publiées de Maspéro dans lesquelles il décrit une divinité céleste féminine, la Dame des âmes, qui « *tisse sur son métier céleste une étoffe qui est la vie de l'homme* »². Il faut encore dire que filer et tisser le coton sont des activités qui accompagnent les cours d'amour, elles président donc, et ce n'est pas un hasard, à la rencontre puis à la formation d'un couple³.

¹ Voir *supra*, chapitre trois.

² Voir *supra*, chapitre un, § 2.1., p. 84.

³ Il n'y a pas si longtemps, me racontait un villageois, un trou était ménagé entre les lattes du sol de la cuisine, près du foyer, où, la nuit tombée, les jeunes femmes s'installaient pour filer. Leur prétendant venait les appeler en passant la main par cet interstice et elles descendaient sous les pilotis, soit filer, soit tisser pendant que le jeune homme leur faisait sa cour.

Rien d'étonnant dès lors à ce que l'apprentissage de la petite fille concernant les techniques de la transformation du coton reste volontairement tacite, mais avec cette insistance sur cette incapacité de l'enfant à apprendre, c'est aussi un savoir sur la division sexuelle du travail et le sens dont elle est investie qui est transmis à la fillette. Ce n'est qu'avec la puberté que la jeune fille pourra révéler sa féminité à travers la maîtrise d'un savoir-faire qui est presque consubstantiel à sa nature de femme. On comprend mieux alors pourquoi l'apprentissage comme processus n'est pas valorisé, car idéalement le savoir est déjà présent en l'enfant sous la forme d'une aptitude qui est parfois suscitée (comme dans la captation de matériaux lors des funérailles avec lesquelles les fillettes brochant ou cousant, exercent l'aptitude de leur cœur à savoir sans devoir apprendre) ou transmise (par mise en contact avec des objets et des personnes qui les incarnent).

Si le travail du bois et du bambou fait, lui, des hommes, c'est finalement plus par complémentarité que via une semblable efficacité : de l'aveu-même des villageois, ces matériaux sont moins chargés de sens (*k'wām mai*) que leur contrepart féminine. D'ailleurs, si on se place uniquement du point de vue des compétences qui sont développées par les hommes et les femmes dans ces deux domaines, on s'aperçoit que le seul interdit véritablement incontournable est celui de la transformation du coton pour les hommes (là encore, c'est moins vrai de la soie : mon hôte m'a ainsi raconté avoir appris avec son épouse à dévider les cocons). Nous avons vu que les fillettes manipulaient la machette et tranchaient des liens autant que leurs frères, et que les femmes poursuivaient cette activité en réponse à des besoins ponctuels, mais la compétence féminine va en fait beaucoup plus loin. Ainsi est-il possible à une femme qui n'a autour d'elle aucun homme volontaire ou en capacité de le faire de bâtir elle-même son métier à tisser. Idéalement, c'est le travail d'un homme (notons en passant que les petits garçons connaissent dès sept, huit ans quasiment l'intégralité de la nomenclature du métier), mais les circonstances révèlent l'étendue des compétences féminines et l'absence de gravité de cette prétendue transgression. Il faut encore ajouter que si, en effet, la fabrication du métier relève des prérogatives masculines, elle reste guidée et orientée par la femme qui s'y assiera pour tisser. C'est elle qui indique l'agencement et la forme de chaque pièce taillée par un père, un époux ou un fils. Certaines activités liées au travail du bois demeurent elles aussi exclusivement masculines, il en est ainsi, en particulier, de la construction des maisons qui met en mouvement d'autres valeurs fondamentales, liées à la coopération et à la solidarité, par exemple. Ce champ de savoir-faire, peu investi par les jeunes enfants, demande encore à être exploré.

Choisissant l'intitulé de cette dernière sous-partie, j'ai évoqué d'abord l'idée que les enfants chapardaient des savoir-faire sexués, car c'est ainsi que bien souvent les parents (au sens large) présentent le rapport avide et curieux de leurs enfants à ces activités techniques, ainsi qu'aux matériaux et aux instruments qui en permettent la réalisation. J'ai ensuite mentionné la nuance car malgré tout les adultes facilitent et/ou permettent l'accès de leurs enfants à cet univers censé leur rester opaque jusqu'à l'adolescence. Des nuances, il faut aussi en apporter à cette image d'une enfance marquée par l'indétermination du point de vue de la sexuation et donc non soumise aux codes régulant les relations entre hommes et femmes et attribuant à chacun dans le monde environnant des rôles et des positions spécifiques. Les jeux d'enfants, par exemple, ce sont révélés déjà marqués par la division sexuelle, que ce soit dans leur contenu ou dans les espaces-temps, différenciés, qu'ils occupent.

La variété (en qualité, en intensité et en interprétations) de l'engagement des enfants dans le domaine des savoir-faire techniques fait de celui-ci un passeur ou un médiateur particulièrement efficace de savoirs sur le monde. Si on emprunte à nouveau à A. Comolli une de ses formules (1995, p. 106), il s'agit là d'une des « lois » de l'apprentissage, celle de la « double finalité » :

(qui) exprime le fait que si l'apprentissage a toujours une finalité immédiate, il a aussi une finalité plus lointaine, dont les agents de l'initiation ont rarement conscience, la formation de la personne. Cette dernière constitue, en effet, le véritable enjeu de l'apprentissage. Mais elle est en partie masquée par l'apprentissage de savoir-faire particuliers. ... Il s'agit d'apprendre à l'apprenti, par le biais d'une multitude de savoirs divers, une manière d'aborder la vie en tant qu'être humain, en tant qu'individu membre d'un groupe et porteur de valeurs qui le dépasse et dépassent même le groupe dont il est membre.

Dans le cas t'ai dam, c'est moins l'apprentissage lui-même qui est porteur d'une telle « double finalité » que le soin apporté à l'élaboration et à la mise en pratique d'une théorie qui en nie l'existence pendant la petite enfance. Ne pas apprendre à tisser permet finalement aux fillettes de se révéler soudainement femmes alors qu'elles semblent en un regard gagner accès à l'expertise.

CONCLUSION

**Mā Em prendra alors une étoffe de coton blanc pour la découper en pièces
grandes comme des feuilles de bananier¹,
elle prendra du coton rouge pâle et le découpera pour faire le matelas
pour faire un matelas où dorme l'enfant.
Elle lui enseignera les paroles d'amour
Le déposera dans l'écharpe porte-bébé, le porte-bébé chaud
l'enfant dormira dans le berceau rouge-orange
On pourra l'élever (*liang*), il deviendra grand (*chang sung*)
« Croïs et grandis ! » :
elle dira dix mille mots, elle prononcera cent mille paroles.
Dix mille greniers à riz, cent mille marmites de soupe,
dix mille têtes de poulet, cent mille têtes de poisson,
l'enfant fille deviendra grande par cent mille paniers de légumes,
par une multitude de pousses de bambou, elle deviendra grande.
L'enfant garçon deviendra grand grâce aux jardins de moutarde chinoise
Il grandira grâce aux bancs de poissons dans le courant.**

Dans l'introduction à ce travail, je me demandais si, pour les villageois de Nākhām, le fait d'élever des enfants était sous-tendu par une visée unifiée et explicite et, le cas échéant, en quoi celle-ci consistait. En réalité, pour l'ensemble des pratiques de soin à autrui (personne, animal ou esprit), il s'est avéré que la préoccupation la plus manifeste était d'assurer l'avènement, puis le maintien, de la vie du commencement au terme de son cycle. Mettre au monde des enfants est en ce sens une visée qui précède celle de les éduquer, c'est du moins ce que nous dit la réversibilité inhérente à la relation instituée via la pratique du *liang*. Se distinguant en ceci de « (n)ous autres les Falangs² », les T'ai Dam expliquent avec humour qu'eux au moins ne sont pas comme les poulets qui, une fois élevés par leurs mères, les abandonnent sans vergogne à leur sort. Les enfants devenus adultes sont donc appelés à s'occuper de leurs parents âgés afin que ceux-ci puissent enfin « manger facile » (*kīn hāng*) après des années de labeur. Prendre soin de ses parents (*liang*) ne solde cependant pas les obligations contractées dans l'enfance, lesquelles se prolongent via le culte rendu aux ancêtres de la patrilignée. Au-delà de l'importance de la relation filiale, où se joue la perpétuation du patrilignage, c'est la socialité au sens large qui est constituée comme une valeur fondamentale. Les T'ai Dam déclinent de multiples manières la notion que les personnes existent avant tout « en relation ».

¹ Pour faire des langes.

² Déformation de « Français ».

Si les villageois résistent à penser la petite enfance comme le temps des apprentissages, ils insistent de façon récurrente, dans leurs dires et dans leurs pratiques, sur la nécessité d'insérer les petits dans le tissu social et sur le soin qu'il faut appliquer pour leur permettre de croître et mûrir. Il n'est d'ailleurs pas fortuit que ces deux préoccupations soient liées dans et par la notion de *liang*. Elles sont également au cœur des paroles rituelles de bienvenue au nourrisson, des vœux émis au cours du rituel de rappel des principes vitaux, et encore des recommandations faites aux nouveaux mariés.

L'invite de Tim Ingold (2000, pp. 77-88) à reconsidérer la culture des plantes (*growing plants*), l'élevage des animaux (*raising animals*), l'éducation des enfants (*bringing up children*) et même l'artisanat (*making things*) comme relevant d'un processus de croissance et de maturation (*growth to maturity*) plutôt que de fabrication ou de façonnage (« impression d'une forme préconçue à un matériau brut ») me semble ici particulièrement féconde.

Revenons tout d'abord sur le sens de chacun des termes de l'alternative proposée par Ingold¹. Alors que « fabrication » ou « façonnage » rendent assez fidèlement l'anglais *making*, il est plus difficile de trouver un équivalent français à *growing*. *Growing* se dit des plantes et des enfants, et signifie finalement assez littéralement « faire pousser, faire croître ». Ni « cultiver » qui s'applique à la fois aux végétaux et aux personnes, mais avec un glissement de signification dans le passage de l'un à l'autre, ni élever qui se dit des animaux et des enfants et rend bien compte de l'idée de croissance (que l'on retrouve aussi dans *to raise* et *to bring up*), mais moins de celle de développement et de maturation, ne sont de bonnes traductions. La justesse du verbe *to grow* tient à sa capacité d'exprimer le fait étonnant, concernant les organismes vivants, que leur croissance dépend *pour se faire toute seule* des conditions offertes par l'environnement. Les humains ne *fabriquent* pas plus des enfants que des plantes ou des animaux, mais ils les nourrissent, en prennent soin, orientent, accélèrent ou freinent parfois leur croissance. En bref, ils participent à l'établissement des « conditions environnementales » permettant leur développement (Ingold 2000, p. 85).

Comment cette perspective s'articule-t-elle à l'ethnographie t'ai dam ? Revenons d'abord sur les catégories vernaculaires. *Liang* se dit des humains, des esprits et des animaux, mais en aucun cas des plantes. L'idée de croissance est cependant présente dans le cas où cette notion s'applique aux enfants. De ceux-ci, ainsi que le rappellent les « Dits

¹ Je remercie Tim Ingold et Nicolas Ellison qui ont bien voulu répondre à ma demande de conseils concernant la traduction de ces termes en français.

de l'entremetteur¹ », on dit en effet qu'on les « élève de sorte qu'ils croissent » (*liang chang nyae*, litt. élever/marque du futur/grand). Le parallèle avec les végétaux existe également sous une forme métaphorique comme, par exemple, avec l'enfant en gestation qui est comparé à une petite pousse de canne à sucre².

Concernant les plantes, il existe en t'ai dam des termes décrivant les différentes tâches agricoles, mais aucun qui les subsume sous une catégorie spécifique. C'est l'idée de « faire (*hed*) », rattachée par Ingold au « grand narratif (occidental) de la transcendance des humains sur la nature », qui réémerge dans ce contexte particulier. Les villageois « font (*hed*) » les rizières, les essarts, les jardins, le coton, mais par contre ils ne « font » pas les enfants ! Pour ceux-ci, c'est le verbe « prendre (*ao*) » qui prévaut (comme d'ailleurs dans « prendre » un époux ou une épouse), ce qui semble impliquer que les enfants existent déjà quelque part préalablement à leur naissance terrestre. La gestation consisterait alors plus à nourrir l'« enfant dans le ventre » pour lui permettre de croître qu'à le fabriquer. Car en effet, parallèlement à une description de la conception des enfants comme résultant de la rencontre, *via* l'acte sexuel, des substances masculine et féminine, coexiste l'idée d'une *préfabrication* céleste. Les Mères matrices, je le rappelle, moulent (on pourrait aussi traduire « modèlent » ou « façonnent ») chaque être humain qui descend naître sur terre. Le procédé artisanal de fabrication des humains par des divinités (qui méritent bien le qualificatif de « démiurges ») ne s'arrête pas là. Selon certaines sources (Maspéro, inédits cités par Lemoine, 1997, Câm Trông, 2003), les principes vitaux eux-mêmes sont formés dans le même moule que leur maître. Maspéro (*ibid.*) mentionne par ailleurs des divinités, filles des Mères matrices, qui tissent le destin de chaque être humain. Rien de très étonnant alors que, plus tard, le coton, par l'intermédiaire des gestes techniques visant à sa transformation, « fasse mûrir » les femmes.

La notion d'une contrainte exercée sur les jeunes enfants pour les former, que ce soit corporellement, socialement ou techniquement est quasi absente de l'éducation humaine. Tout se passe comme si, en effet, il s'agissait d'accompagner la croissance « naturelle » des enfants avec le plus de discrétion possible. La transmission et l'apprentissage revêtent alors des atours ingénieux qui les rend difficiles à assimiler à l'acte volontariste et formalisé que recouvre la notion t'ai dam *āp ao/hae* (« apprendre de/à »).

¹ Cités en tête de cette conclusion.

² Voir *supra*, chapitre un, p. 66.

Le terme « incorporation », titre de mon troisième volet, a été choisi pour décrire la manière dont l'enfant en vient à incarner, posturalement, gestuellement, substantiellement les identités qui le définissent à chaque moment de son développement. Les jeux des fillettes autour de la toilette et des soins de la tête sont un exemple particulièrement parlant de ce processus d'incorporation, ici de l'identité féminine. « Incorporation » renvoie cependant de façon assez pointue à un grand nombre de ces pratiques indirectes et indolores de formation de la personne. Parmi celles-ci on peut citer l'ingestion d'aliments eux-mêmes saturés des qualités, aptitudes et dispositions qu'ils convoient. Ainsi, quand les villageois rendent visite au nouveau-né et à sa mère, ils ont obligation de consommer le *khao lām*, un met dont je rappelle qu'il renvoie (avec le moule, la chemise placentaire, le bambou du placenta et les vêtements), en tant qu'enveloppe, à la personne. Les visiteurs, en ingérant le *khao lām*, semblent *incorporer* le nourrisson au corps social. Citons également l'infusion du pied de *sīn* d'une mère confirmée bue par sa sœur primipare dont l'accouchement est difficile. Le bas de la jupe, qui entretient un rapport étroit avec la féminité, a absorbé la disposition ou l'habileté de cette femme à accoucher facilement. Et ces dispositions, solubles dans l'eau, peuvent être incorporées via son ingestion. Avec ces deux exemples est illustrée une autre caractéristique des phénomènes de transmission et d'apprentissage : sa propension à être médiatisée. On voit en effet très bien se dérouler des chaînes d'associations qui vont du moule au vêtement ou à la chair, du pied de *sīn* à la qualité de bonne parturiente. L'ingestion d'aliments peut aussi permettre la formation de bonnes habitudes. Le rôle de l'habitation, ou de la familiarisation, dans la formation des personnes est identifié par les villageois qui y font fréquemment référence à travers l'usage du terme *khāi* (être habitué, s'habituer). Le nourrisson, par exemple, prend de bonnes habitudes en buvant le lait d'une nourricière confirmée. En prenant, comme c'est attendu de Mon Si, l'*habitude* de manger chez soi, on en vient à faire corps avec sa maisonnée. Des substances, parfois extraites d'objets, constituent donc des agents privilégiés de transmission. Certains artefacts, en particulier la chemise (pour des raisons qu'il n'est plus nécessaire de citer), et certaines personnes (réputées pour leur qualités) sont d'efficaces, et cette fois directs, agents de transmission. Ils agissent, aurait dit Frazer, par « magie sympathique » faisant circuler des objets aux personnes ou de personne à personne de bonnes dispositions ou encore des aptitudes. Il en est ainsi, par exemple, du fil et de la chute de tissu rapportés des funérailles qui prépareront le cœur des fillettes, l'âge de la puberté venu, à admettre un savoir qui n'aura pas eu besoin d'être appris.

Laissons un instant de côté le corps, qui a été si présent tout au long de ce travail, pour revenir sur une autre méthode de formation, douce mais persuasive. Je veux parler de cette application obstinée à interpréter le moindre des gestes des enfants (auxquels on nie pourtant la capacité à apprendre) en termes de volonté de faire. Cette intention identifiée, c'est conjointement, par la parole, mais aussi en faisant ensemble, que des actes parfois aléatoires prennent un sens. Cette attribution de sens et d'intention, poussée à son extrême, constitue sans doute la méthode d'éducation la plus « intrusive » qu'il m'ait été donné d'observer à Nākhām. Pour tout ce qui concerne notamment les relations aînés/cadets, il y a un travail insistant sur l'établissement ou le développement positif du lien entre enfants. Les parents n'hésitent pas à se servir de l'attachement (réel ou suscité) d'un enfant à son cadet pour obtenir de lui quelque chose : « Si tu n'arrêtes pas de pleurer », dit-on par exemple, on t'enlèvera ton cadet ».

J'ai dit plus haut que les personnes de l'entourage de l'enfant (milieu familial et au-delà) contribuent à établir les conditions dans lesquelles l'enfant deviendra – parce qu'il le veut bien disent de concert parents et jeunes gens – ce que, finalement, on attend de lui qu'il soit. Ce qui caractérise le mieux cet environnement est la facilité et la liberté avec lesquelles les enfants peuvent l'investir. S'ils se plaignent que leurs petits, fourrés entre leurs jambes, les empêchent de travailler, les parents ne leur interdisent pas pour autant l'accès aux matériaux et aux instruments. Et si vraiment leur céder un fil de coton ou une éclipse de bambou ne suffit pas à les satisfaire, il ne leur restera plus qu'à bâtir une égreneuse ou un pilon en réduction qui leur permettront de jouer en vrai ou de faire semblant d'apprendre.

Parvenus au terme de cette thèse, j'aimerais faire un retour sur ces anthropologies (psychologique, cognitive, des techniques...) qui se sont servi des matériaux ethnographiques des mondes non-occidentaux plus pour élaborer des théories à vocation universelle que pour rendre compte de visions différentes sur des savoirs autres.

En effet, beaucoup d'efforts ont été faits par plusieurs générations d'anthropologues pour dresser, au nom d'une anthropologie psychologique (école culture et personnalité, Wolcott, 1982, Spindler et Spindler, 1982), d'une anthropologie des techniques (Chamoux, 1981) ou plus récemment de l'anthropologie cognitive (Bloch, 1998, Descola, 2005), des typologies des modes d'apprentissage et de transmission. Pour ne citer que quelques exemples, les contextes scolaires et familiaux, tacites et explicites, formels et informels ont été fréquemment opposés (dans les discussions au sein d'une anthropologie

psychologique) ; on a insisté diversement sur le geste et le verbe (dans la foulée des recherches en sciences cognitives) ; on a mis en avant plutôt le rôle des transmetteurs ou plutôt la participation des apprenants ou encore celui du contenu plutôt que celui de la forme (voir par exemple Goody, E., 1982, Bateson, 1942 et Wolcott, 1982) ; on a modalisé plutôt à partir des apprentis (Lave, 1982 et 1991), ou plutôt à partir des enfants (Rogoff, 1990)¹. Les typologies proposées par les uns ont été très systématiquement critiquées par les autres parce qu'elles opéraient finalement des réductions inaptes à décrire avec précision ce qui se passe vraiment quand on apprend. Les critiques de telle ou telle typologie n'avaient cependant cessé d'en dresser une nouvelle plus adéquate, plus scientifique, et le mouvement est globalement allé vers une prise en compte croissante, ou en tout cas de plus en plus explicite, de l'apport de disciplines posées comme plus légitimes et mieux outillées dans leur quête d'une explication du processus d'apprentissage.

Parmi les concepts dégagés par ce travail taxinomique, je voudrais m'arrêter sur celui d'apprentissage incident qui, dans un article de Strauss (1984) se proposant de dépasser l'opposition classique entre éducation formelle et informelle, remplace le second de ces termes. Strauss dresse un arbre taxinomique qui, selon elle, s'appuie sur « une catégorisation des formes d'apprentissage par les processus cognitifs qu'elles signalent » (p. 199 ; ma traduction) et non plus sur une catégorisation, ethnocentrique et floue, en fonction des contextes. Strauss explicite clairement qu'elle s'intéresse à ce qui se passe pour les apprenants et non aux manières de transmettre. Elle précise par ailleurs un intérêt fort pour la psychologie cognitive et ses apports.

Les deux branches initiales de cet arbre séparent les processus d'apprentissage intentionnel et incident. Cette deuxième branche, qui caractérise, selon l'auteur, les apprentissages de la petite enfance, ne se prolonge pas vers une diversification au sein de cette catégorie, contrairement à celle de l'apprentissage intentionnel. La même pauvreté de l'arbre se reproduit cependant à un deuxième niveau avec une séparation entre des « procédures bien définies » qui donnent lieu à de nouvelles précisions, et des « procédures mal définies », qui aboutissent sur une nouvelle impasse.

La pauvreté des branches consacrées à l'apprentissage incident et à l'apprentissage selon des procédures mal définies ne fait que réitérer (et même souligner) sous une nouvelle forme la difficulté à décrire et à analyser les formes d'apprentissage qui ne sont

¹ Ces thèses ont été discutées plus avant dans l'introduction.

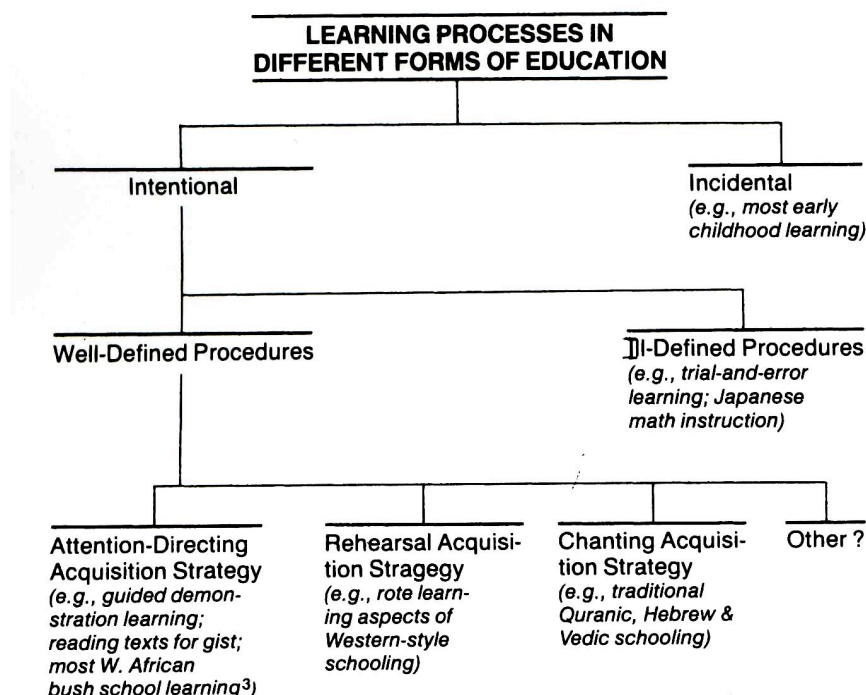


Figure C-1 Arbre taxinomique proposé par Strauss (1984, p. 200). Reproduit d'après l'original

pas objectivées comme telles. Ici, l'auteur a recours à un discours sur, finalement, la conscience qu'ont les sujets d'être en train d'apprendre quelque chose. Mais on peut se demander dans quelle mesure cette précision, par ailleurs difficile à fonder (par exemple chez les enfants qui ne parlent pas encore), apporte véritablement quelque chose à la connaissance des processus d'apprentissage. Le concept d'apprentissage incident avait d'ailleurs déjà été critiqué par Wolcott (1982, pp. 93-95). Cet auteur l'apparente à une série d'autres notions comme celles d'imitation, d'osmose, d'apprentissage observationnel, d'apprentissage concomitant, non intentionnel ou encore latent. Il souligne avec justesse l'imprécision de termes qui ont tenté de capturer un style d'apprentissage qui se produit sans qu'on s'en aperçoive ou sans que cela ait été l'objectif poursuivi et il émet le souhait qu'on trouve des manières plus précises de décrire ce phénomène. Au fond, me semble-t-il, on pourrait, plutôt que chercher indéfiniment de nouvelles terminologies, conserver cette idée qu'il existe des apprentissages qui se déroulent à la marge, en périphérie, ou incidemment, tout en acceptant que ces caractéristiques puissent décrire des situations autant que des processus cognitifs et tout en cherchant à les spécifier.

La question demeure de l'apport de l'anthropologie concernant cette spécification. Celle-ci joue vis-à-vis de l'apprentissage un jeu ambigu car elle veut à la fois se positionner sur le terrain des sciences naturelles ou à vocation causale et apporter une contribution originale, fermement ancrée dans les sciences sociales. Ce problème s'est posé vivement à moi dans l'élaboration de l'ensemble de la thèse. Je n'ai finalement guère dégagé de mécanismes, mais je me suis appliquée à décrire des situations ainsi que la place des enfants dans ces situations. Or, que les enfants se situent à la marge ou au centre des pratiques observées, l'idée d'une contingence, d'une position périphérique, ressort avec insistance de ce parcours. Je voudrais donc revenir sur la question que se pose, non sans ironie, Wolcott au sujet de la signification et de la valeur heuristique du concept d'apprentissage périphérique ou incident : « En tant que petit-fils, dans quelle mesure étais-je également en train d'apprendre le rôle social complémentaire et les manières d'agir de grand-père ? » (1982, p. 94-95 ; ma traduction). Or je crois en effet que tout un pan de l'apprentissage des jeunes enfants t'ai dam dépend de cette capacité à se projeter dans et à s'identifier à des rôles adverses ou complémentaires. Watson-Gegeo (2001) le dit avec force quand elle décrit la capacité des fillettes kwara'ae à endosser successivement, en fonction des situations, des rôles d'adultes et des rôles d'enfants. Elle met notamment l'accent sur l'incorporation (*embodiment*) de ces rôles qui ne se jouent pas uniquement en termes d'actions, mais aussi de techniques du corps (façons de se tenir, registre verbal). Avec les enfants t'ai dam, les choses sont plus ambiguës car les adultes ne sont pas aussi explicitement exigeants concernant l'engagement de leurs enfants dans des activités et dans des rôles d'adultes. Ils tendent en fait à cantonner, dans leurs discours, les enfants à leur place et dans leur rôle, alors que dans un même temps, c'est particulièrement clair concernant les savoir-faire sexués, au minimum ils tolèrent, au maximum ils favorisent la manipulation d'outils liés à des activités de jeunes gens et d'adultes ainsi que les jeux de rôles. Avec l'histoire de Mon Si qui, à cinq ans, se situe à la sortie de la petite enfance et dont les tendances au vagabondage doivent être corrigées, on voit que l'on quitte le domaine de l'implicite et de l'incident pour entrer plus franchement dans celui de l'éducation, avec ce que ce terme comporte d'implications concernant les méthodes utilisées et l'engagement volontaire de l'éducateur. Ses cadettes, en revanche, apprennent la même chose autrement, en revêtant dans une posture mi-ludique, mi-sérieuse un habit d'adulte.

ÉPILOGUE

Les « Dits de l'entremetteur », fin

L'enfant fille a déjà mangé le riz du soir, d'une main elle prend le rouet, d'une main le tabouret et descend sous les pilotis au pied de l'escalier, et va auprès du feu dans le village.

L'enfant garçon a fini de manger le riz du soir, il passe une chemise par la tête et descend jouer.

Il jette une chemise sur ses épaules et descend l'escalier pour aller jouer.

Ailleurs les jeunes filles sont aussi abondantes que le sable, aussi abondantes que l'eau il n'en aime aucune.

Il voit le visage de cette cadette-là, ils s'aimeront et se chériront l'un l'autre

Ils s'assoient dans la cour, ils s'assoient près du feu, ils parlent et parlent, ils s'aiment jusqu'au chant du coq.

L'aube vient, l'oiseau a cueilli un fruit, il revient à l'arbre.

L'enfant a obtenu les promesses à donner à son père, à sa mère.

Les parents ont le cœur heureux, le cœur en joie.

Le père, la mère, les aînés et les cadets de deux, de trois maisons aiment cette union

On pourra aller chercher le grand *ph̄ lām*, le petit *ph̄ lām*.

On pourra se préparer à aller chercher l'oiseau poulet, l'alcool de riz, le cochon, le bétel, la noix d'arc et la chaux.

On pourra plier les petits paquets en feuille de bananier,

les petits paquets de poissons, les petits paquets de poulets,

les petits paquets de bétel, les petits paquets de riz, les petits paquets de tabac.

On coud les matelas, des matelas qui soient bien épais,

on fait les couvertures, des couvertures qui soient belles.

Quand on aura assez de tout,

que tout sera rassemblé comme le veut la tradition, comme on l'a fait au temps passé,

On pourra aller chercher les aînés, aller chercher les cadets,

le père et la mère, les vieux, le chef du village, les Anciens.

Le *ph̄ lām* mènera le cortège jusqu'à la maison du *lūng tā* qui les aime et les respecte qui les autorisera à traverser le pont, et leur permettra de monter l'échelle.

Le cochon bien gras, on pourra l'emmener à la rivière pour le tuer,

On revient le bouillir, déjà il est cuit, on peut dresser la table.

On rassemble les choses du mariage, les effets des amoureux,
tout est au complet, on peut prévenir les ancêtres du *lūng tā*.

Le *lūng tā* aime son gendre et accepte de le prendre afin qu'il soit son véritable enfant,

Le gendre pourra se prosterner, rendre hommage à son beau-père, à sa belle-mère :

*« J'entre dans le ventre, je demande à être votre foie,
Les yeux fermés, je demande à être votre fils,
Aux rizières, je demande à labourer,
Aux essarts, je demande à désherber,
Lūng tā, guide ton fils. »*

L'enfant fille pourra relever ses cheveux en chignon.

Les matelas serrés côte à côte, les couvertures rapprochées l'une de l'autre.

Elle pourra se prosterner, rendre hommage à son beau-père, à sa belle-mère (au grand-père et à la grand-mère paternels), aux oncles et tantes paternels.

Le père et la mère, les Vieux pourront enseigner les bonnes paroles aux époux :

*« Aimez-vous l'un l'autre
Aimez-vous passé l'âge des cheveux rouges,
Jusqu'à l'âge des cheveux blancs,
Ayez de nombreuses filles et des fils vigoureux ! »*

ANNEXE P-1

LES « DITS DE L'ENTREMETTEUR »

Leur propre père, leur propre mère, bien avant, au temps passé, ont mangé là chez l'oncle maternel (*lūng tā*¹) pendant de nombreuses années.

Le riz était abondant, il n'y avait pas de conflit, pas de paroles de colère.

La maison du grand-père paternel² était pauvre en biens et en personnes, il n'y avait personne pour découper l'étoffe et en recouvrir la chair, il n'y avait personne pour couper une chemise à se mettre sur le corps, il n'y avait personne pour puiser l'eau de la réserve, personne pour couper le bois à mettre entre les pierres du foyer, personne pour mouler les poignées de riz, personne pour éventer le riz chaud, personne pour faire barrage aux agitations et faire le cœur paisible et tiède comme l'eau d'un lac.

Alors on a pu aller demander à leur oncle maternel (*lūng tā*), au *lūng tā* aimé, de les renvoyer pour élever (*liang*) le grand-père paternel.

On chercha un jour faste pour se préparer à trouver de l'alcool et un cochon et pour prévenir les Ancêtres sur l'autel.

Il reste à donner les bracelets³ au *lūng*, au *tā* tant aimé qui les enverra élever le grand-père et la grand-mère paternels. Ils pourront alors construire une petite maison accrochée au flanc de celle de l'oncle maternel (*lūng tā*), la chance (*bun*) sera immense, la chance les recouvrira : la bru aura une petite pousse de canne à sucre dans le corps, dans le ventre, dans le petit ventre.

La bru voudra manger du poisson *bong* acide, elle attendra un enfant depuis deux mois.

Son cœur désire manger le tamarin acide, elle attend un enfant depuis trois mois.

Son cœur désire manger le poisson *lī* acide, elle attend un enfant depuis quatre mois.

Son cœur désire manger le poisson *vā* acide, elle attend un enfant depuis déjà cinq mois.

À quatre mois, l'enfant sait bouger au-devant.

À cinq mois, l'enfant peut bouger dans le petit ventre.

À six mois, l'enfant sait bouger dans tout le ventre.

Son cœur désire manger le poisson acide *tet*, elle attend un enfant depuis sept mois.

Son cœur désire manger le poisson acide *sæt*, elle attend un enfant depuis huit mois.

Son cœur désire manger le poisson acide *pao*, elle attend un enfant depuis neuf mois.

À huit mois, l'enfant va sortir manger,

À neuf mois, l'enfant va sortir boire le lait.

Les tubes de bambou emplis d'eau qu'on renverse dans la maison de Em⁴ font *sī sā*.

Les jeunes oncles et leurs épouses viennent visiter en foule, les villageois se lèvent et viennent voir : « L'enfant est tombé le visage face au sol ou vers le haut ? »

S'il est tombé visage vers le sol, c'est un garçon, visage tourné vers le haut, c'est une fille.

Quand le cordon sera coupé, on pourra le porter.

Quand le cordon sera coupé, on pourra l'élever.

De la main gauche, la mère attirera la fumée à sa bouche,

¹ Le *lūng tā* est le frère aîné de l'épouse ou de la mère de l'époux. Le *Phō tā*, son père.

² La bru appelle le père de son époux de la même manière que le feraient ses enfants (on dit d'ailleurs qu'elle le nomme « avec ses enfants »), c'est-à-dire *pū*, grand-père paternel. De même, la mère de son époux est *yā*, grand-mère maternelle.

³ Les bracelets d'argent font partie des prestations matrimoniales.

⁴ *Em* signifie «mère».

De la main droite, elle tournera à l'envers et dévissera la manivelle de l'égreneuse à coton amenée par sa mère ; quoi qu'elle fasse, il ne doit pas y avoir d'entrave, serait-elle tenue comme la fibre du tronc de bananier, comme le fil de la toile d'araignée, comme le fil de soie.

La grand-mère maternelle⁵ lui apporte une poignée de riz nature dans laquelle elle a déposé du sel, la mère et le père ont enfin le cœur paisible (*sāng*).

La nouvelle mère s'assied et reste assise, Māe Pāng⁶ s'assied seule au feu. Le jour, la nuit, le matin, elle boit l'eau amère, ses cheveux attachés sont échevelés, tout son corps transpire. La lumière n'est pas chaude, pourtant ses deux joues sont couvertes de sueur. Le mari de la jeune femme attise le feu de tous côtés.

À l'heure de dormir les yeux bien fermés, les yeux restent ouverts, à l'heure de dormir, on ne peut pas dormir.

Au milieu de la nuit, il faut changer les langes deux fois, avant que le coq ait chanté, il faut changer les langes trois fois. Dans la nuit, il faut allumer les bougies les unes après les autres.

Trois jours ont passé, elle ne dort plus au feu.

Six jours déjà, elle ne dort plus au feu.

De la main gauche, elle prend le tube de bambou à médecines,

De la main droite, elle prend une torche de vieux vêtements.

La mère de la nouvelle mère prend le tube de bambou d'eau du riz.

Elles partent côte à côte jusqu'à la rivière.

La jeune mère lève le visage, se retourne et va jusqu'à la rivière là où l'eau est profonde et très claire.

L'eau du riz est versée dans une coupe de cuivre, elle met la tête dans l'eau, la malchance du pays du sud, du pays d'en bas ne doit pas lui être attachée, la malchance du pays d'en bas ne doit pas l'entraver.

Il faut balayer (avec des feuilles) le mal pour que tout soit bien, il faut se peigner la tête pour se débarrasser des odeurs rances et écœurantes, des démangeaisons.

Puis elle pourra revenir à petits pas à la maison et prendre le peigne en corne de zébu pour coiffer la tête de sa chevelure, le peigne en corne de buffle pour coiffer le tronc de sa chevelure.

De la main gauche, elle pourra prendre le bambou de médecines, de la main droite, elle prendra le bol d'eau chaude ; ses bras pourront soulever l'enfant encore tendre pour le mettre au sein.

Māe Em prendra alors une étoffe de coton blanc pour la découper en pièces grandes comme des feuilles de bananier⁷,

elle prendra du coton rouge pâle et le découpera pour faire le matelas pour faire le matelas pour que dorme l'enfant.

Elle lui enseignera les paroles d'amour

Le déposera dans l'écharpe porte-bébé, le porte-bébé chaud

l'enfant dormira dans le berceau rouge-orange

On pourra l'élever (*liang*), il deviendra grand (*chang sūng*)

Croïs et grandis !

elle dira dix mille mots, elle prononcera cent mille paroles.

Dix mille greniers à riz, cent mille marmites de soupe,

dix mille têtes de poulet, cent mille têtes de poisson,

⁵ La mère de l'épouse est appelée « avec les enfants » grand-mère maternelle, emthao.

⁶ Māe est le spécificatif des filles, Phāng est un nom de personne répandu qui signifie «aimer».

⁷ Pour faire des langes.

l'enfant fille deviendra grande par cent mille paniers de légumes,
 par une multitude de pousses de bambou, elle deviendra grande.
 L'enfant-garçon deviendra grand grâce aux jardins de moutarde chinoise
 Il grandira grâce aux bancs de poissons dans le courant.
 L'enfant a un mois, il sait se retourner, on a peur qu'il tombe de l'escalier.
 Il a trois mois, il sait s'asseoir dans le tabouret renversé.
 Il a six mois, il sait s'asseoir bien droit.
 Il a dix mois, il sait marcher cahin-caha, puis déjà il va et vient.
 Il a douze mois, son père et sa mère lui demandent d'apporter quelque chose, il trébuche
 en passant le pont.
 Son jeune oncle paternel et son épouse demandent qu'il leur apporte quelque chose, il se
 prend les pieds entre les lattes.
 On l'envoie chercher quelque chose jusqu'au garde-manger, jusqu'à l'endroit où les
 femmes accouchent, là, tout près, il oublie ce que c'est en chemin.
 C'est une fille, elle a quatre ans, elle va à la rivière et joue avec le sable, elle rentre à la
 maison avec sur le dos son cadet : un melon rayé.
 Elle attache les lianes aux pilotis de la maison pour faire un métier à tisser.
 Et encore, elle joue dans la mare à élever les canards.
 Et encore, elle cueille les feuilles aux arbres qu'elle coud et brode comme un khan mōn⁸.
 Et encore, elle joue à lancer la canne à pêche dans l'étang.
 Et encore, elle tripote les poissons dans la casserole.
 Elle s'accroupit et attrape les poulets dans le panier.
 Elle a six ans, et devient une petite jeune fille, elle apprend à ramasser le bois épineux,
 C'est une petite jeune fille et elle ramasse le bois creux.
 Sur le chemin du jeu, elle accompagne sa mère ramasser le bois.
 Sa mère lui dit de prendre du petit bois et d'en faire un tas.
 Elle a sept ans et elle sait pêcher au filet entre les cailloux de la rivière.
 Elle sait broser ses dents à la suie pour imiter les jeunes filles.
 Elle a quatorze ans et elle sait couper une chemise pour couvrir ses seins,
 Elle sait attacher ses cheveux et garder une mèche,
 Elle sait s'apprêter pour descendre allumer le feu dans la cour et filer le coton.
 Elle va en forêt, quand le soleil tombe, quand le soleil est bas, elle sort la machette bien
 aiguisée de son étui, elle prend du bois, elle prend des branches de mûrier, elle les
 sectionne.
 Elle prend deux brassées, une brassée qu'elle donnera à sa mère pour cuire le riz du soir.
 Une brassée qu'elle laissera au pied de l'escalier pour allumer le feu au milieu du village.
 L'enfant garçon a six ans, il sait jeter la toupie au pied de l'escalier.
 Il sait jeter les poulets de combat au milieu du village.
 Il sait prendre la cage des petits oiseaux pour appâter les oiseaux dans la rizière.
 Il a treize ans, il sait se broser les dents comme un jeune homme.
 Il sait tenir la hache et couper le bois pour son père,
 Il sait aller chez les Ho, chez les Han, sur le sol vietnamien.
 Il a quinze ans, il sait tailler une flûte.
 À quatorze, il sait tailler une guimbarde (*hưn*).
 Il va en forêt, il ne regarde rien que la courte section de bois bonne pour tailler une flûte,
 que la section de bois bonne pour tailler une guimbarde.
 Grand comme le *bung*⁹ il peut porter le *bung*.

⁸ Petite pièce textile.

⁹ « Panier rigide semi-sphérique à cul rétréci (not. Pour transporter le grain) » (Reinhorn 2001, p. 1280).

Haut comme le s̄a, il peut porter le s̄a¹⁰.
 Immense comme une maison, il peut faire une maison.
 L'enfant fille a déjà mangé le riz du soir, d'une main elle prend le rouet, d'une main le tabouret et descend sous les pilotis au pied de l'escalier, et va auprès du feu dans le village.
 L'enfant garçon a fini de manger le riz du soir, il passe une chemise par la tête et descend jouer.
 Il jette une chemise sur ses épaules et descend l'escalier pour aller jouer.
 Ailleurs les jeunes filles sont aussi abondantes que le sable, aussi abondantes que l'eau il n'en aime aucune.
 Il voit le visage de cette cadette-là, ils s'aimeront et se chériront l'un l'autre
 Ils s'assoient dans la cour, ils s'assoient près du feu, ils parlent et parlent, ils s'aiment jusqu'au chant du coq.
 L'aube vient, l'oiseau a cueilli un fruit, il revient à l'arbre.
 L'enfant a obtenu les promesses à donner à son père, à sa mère.
 Les parents ont le cœur heureux, le cœur en joie.
 Le père, la mère, les aînés et les cadets de deux, de trois maisons aiment cette union
 On pourra aller chercher le grand *ph̄q lām*, le petit *ph̄q lām*.
 On pourra se préparer à aller chercher l'oiseau poulet, l'alcool de riz, le cochon, le bétel, la noix d'arec et la chaux.
 On pourra plier les petits paquets en feuille de bananier,
 les petits paquets de poissons, les petits paquets de poulets,
 les petits paquets de bétel, les petits paquets de riz, les petits paquets de tabac.
 On coud les matelas, des matelas qui soient bien épais,
 on fait les couvertures, des couvertures qui soient belles.
 Quand on aura assez de tout,
 que tout sera rassemblé comme le veut la tradition, comme on l'a fait au temps passé,
 On pourra aller chercher les aînés, aller chercher les cadets,
 le père et la mère, les vieux, le chef du village, les Anciens.
 Le *ph̄q lām* mènera le cortège jusqu'à la maison du *lūng t̄a* qui les aime et les respecte
 qui les autorisera à traverser le pont, et leur permettra de monter l'échelle.
 Le cochon bien gras, on pourra l'emmener à la rivière pour le tuer,
 On revient le bouillir, déjà il est cuit, on peut dresser la table.
 On rassemble les choses du mariage, les effets des amoureux,
 tout est au complet, on peut prévenir les ancêtres du *lūng t̄a*.
 Le *lūng t̄a* aime son gendre et accepte de le prendre afin qu'il soit son véritable enfant,
 Le gendre pourra se prosterner, rendre hommage à son beau-père, à sa belle-mère :

*« J'entre dans le ventre, je demande à être votre foie,
 Les yeux fermés, je demande à être votre fils,
 Aux rizières, je demande à labourer,
 Aux essarts, je demande à désherber,
 Lūng t̄a, guide ton fils. »*

L'enfant fille pourra relever ses cheveux en chignon.
 Les matelas serrés côte à côte, les couvertures rapprochées l'une de l'autre.
 Elle pourra se prosterner, rendre hommage à son beau-père, à sa belle-mère (au grand-père et à la grand-mère paternels), aux oncles et tantes paternels.
 Le père et la mère, les Vieux pourront enseigner les bonnes paroles aux époux :

¹⁰ Panier en vannerie, terme plus générique que le précédent.

*« Aimez-vous l'un l'autre
Aimez-vous passé l'âge des cheveux rouges,
Jusqu'à l'âge des cheveux blancs,
Ayez de nombreuses filles et des fils vigoureux ! »*

ANNEXE I-1 : RÉCIT DES FUNÉRAILLES DE AĪTHAO HOUN

Après de nombreux mois passés à Nākhām, il arrivait parfois qu'un villageois que je croisai par hasard ou que j'étais venue visiter me demande si mon travail de collecte des traditions (*hīt khong*) n'était pas bientôt fini. J'avais à maintes reprises répété que j'étais venue étudier la manière dont on élève les enfants et dont on leur transmet des savoirs et que mon travail, qui consistait à regarder les enfants grandir, s'inscrivait nécessairement sur la longue durée. Sans doute ces préoccupations semblaient-elle curieuses, sans grand intérêt, à la plupart des habitants de Nākhām, mais sans doute aussi avaient-ils réinterprété mon désir de savoir à l'aune de leur propre désir de transmettre et de perpétuer. Toujours est-il que pour eux il était nécessaire et suffisant que j'ai vu « le rituel à l'esprit protecteur du village (*sēn bān*), les rituels hebdomadaire (*pāttong*), saisonnier (*pāttong khao mae*) et annuel (*sēn hūan*) à l'esprit protecteur de la maisonnée, les cérémonies de guérison du *mā mot* (*khap mot*), le mariage (*kīndōng*), et les funérailles (*hed hāo*) ». Une fois ma besace bien remplie de tous ces rites qui constituent la substance de l'identité tai dam telle qu'elle est exprimée localement, je n'aurais plus eu qu'à repartir. Dans ces domaines, la collaboration des villageois était entière, voire même ostentatoire. J'étais systématiquement invitée à observer et il se trouvait toujours une ou plusieurs personnes pour m'expliquer ce qui se passait. Je prenais en fait à ces occasions de véritables leçons. Au quotidien jeune femme de la maison de Aī Loun, je redevais alors une étrangère, une invitée, une étudiante. À tous ces titres, j'ai longtemps été captée par le groupe des notables, hommes, et moins souvent femmes, d'âge mûr ou âgés, avant de me sentir libre de circuler et surtout de m'asseoir avec les femmes de ma génération. Je ne suis d'ailleurs jamais tout à fait parvenue à trouver ma place parmi mes paires, et finissais toujours par revenir m'asseoir près de Em Pan, mon hôtesse.

Au cours des funérailles de Aīthao Houn, la prévenance des villageois fut constante. Ils répondaient à toutes mes questions, et les précédaient même parfois. Ils se montrèrent indulgents vis-à-vis de mon inconscience à vouloir être de tous les voyages au cimetière tout en m'avertissant des dangers encourus par mes principes vitaux et tout en guidant les gestes qui devaient les en prévenir. Aucun d'entre eux, pas même les proches qui pleuraient le mort, ne montra la moindre contrariété pour les déclics incessants de mon appareil photo.

Une fois les photographies tirées sur papier, je les offris à la veuve. Elles se trouvent aujourd'hui encore dans un coffre à la tête de son lit et elle les regarde parfois.

Le 15 février 2000, alors que nous avons déjà dîné et nous trouvons dans la pièce principale de la maison de mon hôte, nous entendons tirer trois coups de fusils puis s'élever des plaintes. Aī Loun se tourne alors vers moi et me dit, aussi pragmatique qu'ironique : « Houn est mort. Tu dois être contente, tu vas avoir du travail ». Contente n'est pas vraiment le mot. Aīthao Houn, tuberculeux, a ces derniers temps beaucoup maigri et comme rapetissé. Je suis allée chaque jour passer un moment près de lui, ma main parfois serrée dans la sienne, bien que l'odeur de mort, au propre comme au figuré, qui émane aussi bien des lieux que de sa personne me repousse, m'effraye et m'attriste considérablement. Le jour même son épouse, Emthao Lon, m'avait confié que Houn s'inquiétait de mourir sans m'avoir dit tout ce que je désirais savoir. Et je ressens à cet instant précis, piquée par la phrase de Aī Loun, la très grande ironie de cet ultime présent : des funérailles tai dam qui, eu égard au statut du mort, seront célébrées en grande pompe.

Je suis mon hôte chez Aīthao Houn, mais sans mon carnet ni mon appareil photo. Ce n'est qu'en revenant que je consignerai par écrit ce que j'ai vu ce soir-là.

Soir de la mort

Quand nous arrivons dans la maison de Houn, ce dernier, étendu sur son matelas, a déjà été revêtu des vêtements neufs mis de côté pour cette occasion. Aī Loun indique que le corps du défunt doit être déplacé de manière à ce que sa tête se trouve contre le pilier des principes vitaux (*sao khwan*), ses pieds pointant en direction du premier pilier (*sao hœ* ; 1., *sao hāk*). Sur le corps de Houn, sa veuve et ses fils déposent alors un pantalon et une chemise, une pièce d'étoffe tissée (*fā puk*), des pièces en argent et quelques kips en papier monnaie. Les pieds de Houn, auxquels on a laissé les souliers, sont attachés ensemble par un fil de coton. Une longue pièce de tissu blanc (*fāi chao khao*), sortie d'un coffre par la veuve, est passée sous le mort et repliée trois fois dans la longueur, puis coupée au niveau des pieds. Ce sont des hommes qui cousent les lisières du linceul avec des liens de bambou. Emthao Lon retire maintenant du coffre des dizaines de pièces textiles accumulées au fil des années : des coiffes (*fā piao*), des couvertures servant à couvrir les enfants et les bébés portés au dos (*fā puk*), des sortes de serviettes écruées brodées aux extrémités et mesurant une trentaine de centimètre sur soixante-quinze (*khan firang*), et même des tissus industriels chinois aux couleurs éclatantes. Sans cesser ses

lamentations, elle couvre le corps (*pok chong*, « couvrir le cercueil ») de son époux, couche après couche, de ces tissus. Les coiffes et les serviettes *khan firang* surmontent la pile. Pendant ce temps, Am, l'allié aîné, fabrique une bougie. Il se sert de fil de coton qu'il déroule le long du corps de son allié, pour en prendre la mesure, puis qu'il double plusieurs fois pour obtenir une cordelette d'un demi centimètre de circonférence. Lon attrape dans une courge suspendue au mur un bloc de cire d'abeille qu'elle lance aux pieds de Am. Après avoir chauffé la cire au feu, Am attache la cordelette de coton à une poutre au dessus des pieds de Houn et, avec l'aide d'un autre homme qui en tient l'extrémité, il déroule la motte de cire du haut vers le bas. Un des fils de Houn détache une traverse suspendue à la droite du lit sur laquelle Houn accrochait ses vêtements. Am la retaille et la fend. Il étend la bougie de tout son long sur l'amas de tissus qui couvre le corps de Houn. D'autres hommes rassemblent dans un morceau de filet un œuf et des graines de coton. Le filet est ensuite inséré dans la fente de la traverse, ainsi qu'une bobine de bambou (*lōt*) sans fil et un rouleau de coton cardé. Puis, le fils aîné de Houn l'attache au pilier des principes vitaux, et un autre homme vient y glisser la bougie allumée par Am. Si celle-ci se consume entièrement, cela voudra dire que Houn a épuisé son temps de vie (*met ānyu*).

Les jeunes hommes présents dans la maison descendent maintenant chercher du bois pour fabriquer le cercueil, *chong*. Pendant ce temps, la veuve prépare un plateau contenant deux verres d'alcool de riz distillé (*lao*), un bol d'eau, une brosse à dent et du dentifrice, une serviette *khan firang* qui a servi à essuyer la sueur du visage de Houn. À côté du plateau, elle dépose un couteau, la bouteille d'alcool, une thermos, et divers objets ayant appartenu à son époux. Pendant tout ce temps, les lamentations se poursuivent, scandées parfois par des coups frappés au mur ou sur le sol. La radio est allumée et placée près du plateau. L'épouse du fils aîné (bru aînée) prépare la courge qui servira de contenant au riz gluant destiné au mort. Elle en retire le couvercle de bois et le remplace par un carré d'étoffe blanche taillé dans une pièce plus grande. Ce couvercle est fixé à la courge par des fils de coton passés dans des entailles coupées aux ciseaux.

Les jeunes hommes remontent maintenant le cercueil qui, muni de quatre pieds et de quatre montants, ressemble en fait à un lit. Les enfants et la veuve de Houn soulèvent le corps et le déposent dans le cercueil. Les tissus qui recouvrent le mort sont retirés, puis réinstallés dans la même séquence, en y ajoutant cette fois, posés à même le linceul, un autre pantalon et une autre chemise. Les montants du cercueil sont recouvert d'une étoffe de coton blanche similaire à celle du linceul. D'autres pièces tissées, mais aussi des

écheveaux de coton, sont suspendues en hauteur sur les traverses-porte-vêtements et au pied du cercueil.

Un poulet bouilli est disposé sur le plateau préparé par Lo à côté d'une petite bougie allumée : on sert leur repas aux principes vitaux (*phī khwan*) du mort. Le repas fini, le fils aîné tire un coup de fusil, la bougie est mouchée avec un couteau et le plateau recouvert de la serviette *khan firang*.

Les hommes descendent au pied de la maison allumer sous le pilier des principes vitaux (*sao khwan*) un feu qui devra brûler toute la nuit. Il ne reste plus maintenant qu'à veiller (*fao*) le mort.

Journée du 16 février, lendemain de la mort

Ce matin les enfants de Houn qui vivent dans d'autres maisonnées se rendent chez leur père défunt avec chacun un petit cochon et quatre *vā*¹¹ de coton blanc tissé, « pour remercier leur père de les avoir élevés ». L'étoffe servira à la constitution de la *paraphernalia* funéraire alors que les cochons seront cuisinés en partie pour les repas du mort, en partie pour les villageois qui sont venus nombreux aider aux préparatifs. Ceux-ci arrivent d'ailleurs peu à peu, amenant avec eux un poulet, une bouteille d'alcool de riz distillé et mille kips.

Un villageois m'informe que cette nuit, la bougie a brûlé entièrement. Il attire également mon attention sur Emthao Lon qui dans peu de temps va, comme il est coutume, arracher la bande richement décorée qui, cousue au bas de la jupe (*sin*), porte le nom de « pied de *sin* ».

Le fils aîné de Houn pose par dessus les tissus qui couvrent le cercueil un des livres conservés par son père ainsi qu'un stylo (**photo I- 6**).

Alors que la matinée avance, l'activité redouble d'intensité. En bas, au pied du pilier des principes vitaux où brûle toujours le feu, un chien est mis à mort. Sa tête et ses pieds seront emmenés au cimetière car le chien guidera les principes vitaux du mort jusqu'aux villages célestes où ils résideront désormais. Quelqu'un me confie qu'il eut été meilleur de sacrifier l'animal avant le dernier souffle de Houn. Plus tard, on tuera aussi un canard qui aidera les principes vitaux à traverser la rivière qui sépare monde terrestre et monde céleste. De chaque animal sacrifié, dont la viande sera consommée, on gardera de même la tête et les pieds.

¹¹ Unité de mesure qui correspond à une brassée, c'est-à-dire qui couvre le développement maximum des deux bras étendus.

À l'intérieur de la maison trois femmes cousent au fil de soie, dans de l'étoffe de coton blanc, des chemises et des capuches : vêtements de deuil portés par la veuve, les fils et petits fils du mort (**photos I- 1 à 3**). Deux d'entre elles, Mā Iyo, son épouse, et Mā Hem, sa sœur, sont des proches de Aī Sang. Celui-ci représente la famille patrilinéaire du mort, les Lo, à ce titre lui incombent une partie des responsabilités rituelles. Je n'ai pu retracer de lien de parenté avec la maisonnée de Houn pour la troisième femme, Mā Heo.

Un écheveau constitué de fil de coton et de fil de soie a été, à la manière de la bougie de la veille, taillé aux dimensions du mort et disposée en long sur le cercueil au pied duquel les offrandes des villageois s'amoncellent. Il s'agit de la « ligne du cœur » (*sāt chae*) (**photos I- 6 et 7**).

Préparatifs et premiers repas

Il est bientôt dix heures, c'est pour tous l'heure du premier grand repas de la journée (*kin ngāi*) Le repas des hommes jeunes ou dans la force de l'âge est servi en premier. Ce sont les jeunes femmes qui ont cuisiné et qui maintenant installent la longue tablée sur des feuilles de bananier posées à même les nattes couvrant le sol de lattes de bambou.

Les deuilleurs qui étaient jusqu'alors répartis de chaque côté du mort, les fils et la veuve à gauche du cercueil, c'est-à-dire à l'extrême amont de la maison, dans le coin de la pièce, *kālq hq̄ng*, où se trouve l'autel aux ancêtres, et les filles et les brus à droite, prennent leur repas autour d'un même plateau (**photo I- 9**).

Pendant le repas des hommes, quelques femmes poursuivent leurs travaux de couture. Elles préparent les formes colorées qui seront cousues sur les biens du mort pour les décorer (**photo I- 4**). D'autres bavardent.

Le repas n'a duré qu'une dizaine de minutes et c'est maintenant au tour des couseuses de déjeuner. Elles se lavent les mains et s'installent à la place laissée vacante par les hommes. D'autres plats de soupe de bambous fermentés et de viande de cochon sont apportés, un supplément de riz ajouté. Une des femmes m'exhorte à me joindre à elles : « *il faut manger, ça ne se fait pas de ne pas manger* ».

Plusieurs tablés se tiennent simultanément. Elles regroupent les gens par sexe, par classe d'âge, par statut, mais aussi en fonction des relations entretenues avec la famille de Houn et des fonctions qui en résultent dans l'organisation de la cérémonie. Ainsi, les alliés mangent-ils à une table et les notables, dont mon hôte et le chef du village font partie, à une autre. Si les hommes plus jeunes ont pris leur repas avant les autres, c'est que bientôt ils devront se rendre pour la première fois au cimetière.

Les proches de Houn ont fini de manger. Son fils aîné les invite à prélever une poignée de riz gluant de leur propre repas et à la déposer dans la courge dévolue aux repas du mort. Deux poulets sont posés dans le plateau du mort dont le repas se déroule comme les précédents.

Emthao Lon met dans le poste une cassette de chants tai dam (*khap*), qu'elle accompagne de sa propre voix.

Dès qu'ils sont terminés, la veuve, les enfants et les petits enfants de Houn revêtent leurs vêtements de deuil : chemise à manches courtes et capuche pour Emthao Lon et les fils de son époux, capuche seule pour ses petits fils. Les filles de Houn ne portent aucun vêtement distinctif. Ses brus, en revanche, ne vont nulle part sans un grand couteau accroché derrière le dos.

Aī Sang, qu'on appelle Sing Lo parce qu'il représente la famille patrilinéaire du défunt, prépare les *mai khur-ai* (« pièce de tissu des alliés »). Il dépose quelques graines de coton dans de petits carrés de cotonnade blanche qu'il roule sur eux-mêmes puis noue. Les cinq alliés attacheront un de ces « tissus des alliés » au sac qu'ils portent en bandoulière à chaque voyage au cimetière (**photos I- 10 à 12**). Am, le allié aîné, se distingue des quatre autres hommes par la ceinture de cotonnade blanche qu'il porte nouée à la taille. Un grand couteau glissé dans un étui et fixé à une ceinture pend derrière le dos de tous (**photo I- 13**)

Au cimetière, choix de l'emplacement de la tombe et construction du bûcher

Nous marchons une dizaine de minute sur le chemin qui partant du village mène à la route goudronnée avant d'arriver devant la forêt où a été établi le cimetière. La végétation y est si dense qu'on n'aperçoit qu'à grand peine les poteaux funéraires dressés lors de funérailles précédentes. C'est donc à coups de machette que l'on se fraye un passage pour pénétrer dans le cimetière. Les fils de Houn et les cinq alliés discutent d'un emplacement favorable à la crémation du mort. Le débat porte sur la proximité d'une tombe plus ancienne dont les traces auraient disparu. Les hommes une fois d'accord, Am lance l'œuf qu'il a emmené avec lui dans le filet préparé la veille (**photo I- 17**). « *Les principes vitaux du mort se trouvent dans cet œuf* », commente pour moi un des hommes. L'œuf s'est brisé en tombant à terre : on pourra donc bâtir ici le bûcher. Am ramasse l'œuf et l'enveloppe dans un morceau de feuille de bananier qu'il insère dans le bâton fendu où se trouve le filet contenant les graines, la bobine et le rouleau de coton cardé (**photo I- 18**). Puis, après avoir demandé aux esprits, *phī*, la permission de couper les arbustes à cet

emplacement, Am commence à creuser. Il entame la terre avec un outil de fer, mais poursuit à pleines mains. Chaque pousse doit être coupée, chaque feuille, chaque brindille retirée. Le trou doit avoir la profondeur d'un bras de manière à ce que l'on puisse y enfouir les ossements près la crémation (**photo I- 21**). Habituellement, une partie des os est déposée dans une jarre, mais Houn a souhaité que les siens soient placés dans la bouteille de sérum qui a contribué un temps à le maintenir en vie. Am repousse la terre qui s'est amoncelée autour du trou, puis il y passe un rameau tout en encourageant les principes vitaux des vivants, qui auraient pu y tomber, à rentrer à la maison. Le rameau qui a servi d'escalier aux principes vitaux est ensuite jeté loin du trou.

Am taille maintenant des lattes en bambou (de la variété *mai bong*, bot. *Bambusa tulda*) pour fabriquer un couvercle. Par dessus celui-ci, il dispose des lambeaux de gaines de bananiers dont l'humidité doit préserver, au moment de la crémation, le trou de l'effondrement. Le tout est recouvert de terre (**photo I- 22**).

Il est bientôt midi et ceux des hommes qui pendant ce temps étaient partis en forêt couper du bois pour le bûcher reviennent. Les fils de Houn ne doivent pas participer à la fabrication du bûcher, un interdit qui ne touche pas les petits-fils. Le bois, qui a été choisi peu mature (*dip*, « cru ») pour ralentir sa consommation et permettre au corps de brûler entièrement, est maintenant agencé de manière à former un long, étroit et haut triangle renversé dont la dimension est délimitée par quatre poteaux (*lak*) et dont la forme est constituée par l'entrecroisement de sept montants horizontaux (*hāo*, « travée ») et d'une multitude de tronçons plus courts et plus étroits (**photos I- 23 et 24**)

La construction du bûcher aura pris presque une heure, maintenant qu'elle est achevée, les hommes s'en retournent au village. Ils n'oublient pas en quittant le cimetière d'appeler leur principes vitaux à les suivre. Pour parcourir le chemin du retour, les fils de Houn retirent leurs vêtements de deuil qu'ils ne remettront qu'une fois arrivés chez leur père.

Au village :suite des préparatifs (début d'après-midi)

Quand nous arrivons au pied de la maison de Houn, les hommes d'âge mur, qu'on appelle *k'on thao k'on kǎ* (lit. « gens âgés gens matures »), préparent le poteau funéraire, composé de deux parties, le *kok luang* (ou *kok hiao*) et le *kok chao fā* (**photos I- 44 et 54 ; dessin I- 1**). Aī Sang et Aī Loi construisent la petite maison appelée *hǎ yen* (lit. « palais frais »).(**photos I- 28 et 29**), escale où les principes vitaux en route vers les

villages célestes se rafraîchiront. Aī Loun, Aī Lè et quelques autres sculptent et décorent le cheval de bois ailé qui leur servira de monture (**photos I- 26 et 27**).

Dans la maison, un nouveau repas, composé cette fois d'un œuf, est servi à Houn. Il est conclu par les habituels coups de fusil qui, me dit-on, servent à effrayer les principes vitaux des animaux que Houn, excellent chasseur, a tués quand il était en vie. Ceux-ci risqueraient d'attaquer ses propres principes vitaux au cours de leur voyage vers les villages célestes.

Les offrandes et les objets décorés (un parapluie, un chapeau, une canne) s'accumulent aux pieds du mort (**photo I- 14**). De nouvelles pièces d'étoffe blanche, offertes par une bru, sont déposées sur le cercueil. Contre un montant du cercueil repose un drapeau (*thung*) composé d'un rectangle de cotonnade blanche dont le petit côté est orné de rubans rouges, verts et blanc et d'une hampe. Am la brandira lorsqu'il mènera le cortège funéraire jusqu'au cimetière « *pour guider les principes vitaux jusqu'au Ciel* (Mur̄ang Fā) ».

Sur la terrasse *chān*, les femmes préparent une guirlande avec un fil de coton orné de pendants de fils multicolore. Celle-ci une fois fixée à une structure de bambou tressé formera le *huang huam* qui sert à décorer le cercueil (**photos I- 31, 34 et 37**). Em Pan, elle, teint une grande étoffe de soie en rouge dans laquelle des dizaines de petits drapeaux seront découpés pour orner le poteau funéraire. Aī Loun accroche à un des poteaux de la terrasse la tête et les pieds du chien sacrifié plus tôt. Le chef du village, Aī Hiang, circule parmi l'assemblée avec un cahier dans lequel il consigne la répartition des tâches entre les villageois.

Dehors, devant la maison, d'autres personnes confectionnent le mobilier de la « maison du cimetière » (un matelas, une couverture), où résideront une partie des principes vitaux du mort. De petits ornements en textile sont également assemblés, il s'agit des *thæi* (sorte de petits parachutes) et des *kq̄n* (miniatures des balles de même nom que se lancent garçons et filles lors des festivités appelant la fertilité). Les principes vitaux du défunt les emmèneront avec eux pour jouer au Ciel. Des carillons (*bura lqm*) et leurs supports (*mai sae bura lqm*) sont taillés dans du bambou, ils seront accrochés sous la maison du cimetière (**photo I- 48**).

Les femmes qui s'étaient installées sur la terrasse ont regagné l'intérieur de la maison : elles cousent et découpent les drapeaux blancs qui s'intercaleront sur le poteau funéraire aux drapeaux rouges préparés plus tôt par Em Pan.

Levée du corps (14h10)

Trois femmes, Emthao Som, spécialiste rituelle et épouse de Aīthao Pap, une des têtes de la famille patrilinéaire *kwang*, Emthao Seng, une des sœurs aînées de Aī Loun et Emthao Hiya, de la famille patrilinéaire Lo Kam et mère de la bru de Emthao Seng, nouent des bracelets de coton noir (*phu⁻ khān*) aux poignets de Am. Il est vieux et elles ont pitié (*īn dā*) de lui, disent-elles. Il faut prendre garde à ce que ses principes vitaux ne s'échappent pas sur le chemin du cimetière.

La veuve ne cesse de s'activer : elle réunit ce qui reste des médicaments de Houn dans de petits sachets de tissu, puis met le tout dans un sac plastique. À la demande d'un homme, qui lui parvient d'en bas, elle brise un miroir et en confie les débris à sa fille adoptive, Yon, qui à son tour les descend. Un des éclats sera placé dans le « palais frais » (*hā yen*) dont la fabrication s'achève. La coutume veut que les murs en soient décorés d'animaux peints, mais personne dans l'assemblée ne veut se laisser convaincre de le faire. Ce sont donc des arabesques rouges et vertes qui sont peintes sur les murs. Un enclos orné d'une succession de petites pyramides sculptées évoquant en effet vaguement l'architecture d'un palais entoure la *hā yen* (**photo I- 28**).

À l'intérieur de la maison, les lamentations ont repris, bruyantes et véhémentes : le mort va être emmené au cimetière. Le cercueil est déplacé de manière à se trouver désormais parallèle à la poutre faîtière, la tête de Houn en direction de la porte menant à la terrasse *kwan*, située à l'extrémité nord-est, ou extrême amont, de la maison. C'est par cette terrasse et dans cette position qu'il est descendu. Là, les brus « *lavent les pieds de Houn* », arrosant l'extrémité du cercueil au moyen de louches creusées dans des courges séchées (**photo I- 30**).

Les tissus qui recouvrent le cercueil sont une fois de plus provisoirement retirés de manière à poser à même le linceul la vannerie de bambou surmontée d'une guirlande (*huang huam*) fabriquée précédemment (**photo I- 31**). Deux bougies doubles sont fixées à chacun des montants du brancard de bambou sur lequel le cercueil va être transporté. Le fils aîné tient un fil blanc relié à l'extrémité du cercueil (**photo I- 32**).

Am guide le cortège, une torche allumée dans une main, sa bannière dans l'autre. Ce sont les quatre autres alliés, aussi appelés les petits alliés, qui portent le mort jusqu'au cimetière. Une longue file de parents suit le cortège (**photo I- 33**).

Au cimetière, crémation (15h20)

Les alliés déposent le cercueil à terre, derrière le bûcher. Les fils retirent une nouvelle et dernière fois les tissus qui couvrent le corps, plusieurs des femmes qui ont suivi le cortège s'en saisissent et repartent au village. Les alliés soulèvent la natte sur laquelle repose le corps de Houn et déposent l'ensemble sur le bûcher. Am éloigne, en agitant une branche et la jetant au loin, les principes vitaux des vivants. Le corps est recouvert de bois et Am allume le bûcher (**photo I- 35**). Un des hommes tire deux coups de fusil. Am le premier, suivi des autres alliés, des fils et des quelques jeunes femmes et filles qui sont encore là, agite une grande branche feuillue « *pour attiser le feu et demander à Houn de préserver la santé de chacun* ». Avant de quitter le cimetière, Am prépare la vannerie de bambou qui servira, demain, à refermer le trou préparé le matin même et où seront enterrés les restes du défunt.

Quelques hommes sont assis à terre en contrebas du bûcher. Ils jouent aux cartes en surveillant le feu et ne partiront qu'au coucher du soleil.

Dans la maison, veillée

À la place du mort les tissus ont été réarrangés comme précédemment : « *ses principes vitaux sont encore là.* » Tous les objets qui ont été préparés dans la journée sont disposés autour de l'amas de tissus sous lequel la présence de Houn est encore si palpable. Les fils remettent leurs chemises et reprennent leur place au chevet du mort, les femmes, elles, poursuivent plus doucement leurs plaintes (**photo I- 38**). Plus rien ne se passera avant le matin. Je rentre épuisée. La maison de Houn, elle, restera animée toute la nuit par les nombreux villageois restés pour veiller.

Surlendemain de la mort

Récit de la collecte et de l'inhumation des restes

La veille au soir, mon hôte m'a prévenue que le recueil des os se ferait à l'aube avant que les oiseaux aient pu s'en saisir et les disperser. Quand je me réveille, Loun m'annonce que cela fait longtemps déjà que les proches de Houn sont partis au cimetière et qu'ils ne vont pas tarder à rentrer. Je suis déçue et Aī Loun se charge, une fois bien renseigné sur ce qui s'y est passé, de m'en faire le récit.

Am, les fils et les filles de Houn, ses petits enfants, ses alliés, tous sauf celle de ses filles qui est enceinte et sa veuve, sont allés au cimetière ramasser les os. Avant de partir, ils ont taillé un bâton pour ratisser (*mai khia*, lit. « bois gratter ») et des pinces pour recueillir les os dans de l'écorce de canne à sucre pour que le mort devenu *phī* ait le cœur

sucré comme le sirop qu'on en extrait (**photo I- 41**). Si on prenait du bambou, il aurait le cœur mauvais et dur. Ils ont aussi pris un seau d'eau par peur que le feu ne soit pas encore complètement éteint.

Arrivés au cimetière, ils ont formé un cercle autour du bûcher et ont ratissé pour retrouver les os, mais aussi les pièces et les bijoux d'argent qui n'auraient pas disparu avec le mort. Bo Loun, l'avant-dernier fils de Houn a trouvé deux pièces, Bo Lo, son fils aîné, une, Mæ Khing, l'unique enfant de sa fille aveugle, une. Une des pièces et le bracelet n'ont pas été retrouvés : Aïthao Houn les a emportés. Les os ont été posés, au fur et à mesure qu'on les retrouvait, sur une feuille de bananier placée tout près. Quand le ratissage a été achevé, de l'eau a été versée sur les os pour les nettoyer, mais personne ne les a touchés avec les mains. Ensuite les os ont été triés, ceux du crâne, des épaules, de la tête, le sternum, les côtes et un peu des os des pieds et des mains ont été mis dans la bouteille de sérum. Les autres os, ceux des jambes et du bas du corps ont été placés dans un sac de coton blanc cousu hier par les femmes. Le sac, resté ouvert, et la bouteille de sérum ont été posés sur le couvercle de bambou tressé la veille par Am. Un repas composé d'un poulet bouilli et de riz bien cuit a été servi aux principes vitaux du mort, invités à manger avant de descendre dans le trou préparé par Am. Le dessus du trou a été balayé avec une branche de bambou (de la variété *mai bong*, bot. *Bambusa tulda*) : les fourmis, les insectes, les brindilles, tout doit être enlevé, ce sont peut-être les principes vitaux des vivants. Puis, Am a placé un bâton taillé dans du bambou et un rameau dans le trou et a dit « *Principes vitaux, principes vitaux des enfants et des petits-enfants, principes vitaux du village et du pays (mư̄ang), sortez !* ». Puis il a jeté par derrière lui, au loin, le rameau et le bâton qui avait servi d'escalier aux principes vitaux.

Am a alors détaché la « ligne du cœur » du bâton dans lequel elle était fichée pour en placer une des extrémités dans la bouteille de sérum qu'il a ensuite déposée, ainsi que le sac, dans le trou. L'écheveau de coton et de soie a été à nouveau et provisoirement fixé au bâton de manière à ne pas traîner par terre : la maison du cimetière une fois construite, il sera passé par le plancher pour entrer à l'intérieur car « *c'est par lui que les principes vitaux respirent.* »

Enfin, avant de quitter le cimetière, tout le monde s'est approché pour combler le trou de poignées de « bonne terre », nettoyée de tout ce qui pourrait être des principes vitaux des vivants, et chacun s'est exclamé, appelant sur lui la protection des principes vitaux du mort : « *Nous prenons cette terre pour recouvrir votre visage, pour recouvrir vos yeux, soyez bien et ayez de la force !* ».

Au village, sacrifices animaux, préparation des repas pour le mort et pour les vivants

Il n'est pas encore neuf heures, derrière la maison de Houn, les brus, après avoir pilé le riz, plument un canard dont la tête et l'extrémité des ailes ont été coupées et mises de côté pour emmener au cimetière. Ces jeunes femmes, qui sont le pendant des cinq alliés masculins, ont pour prérogative le pillage de tout le riz consommé par les principes vitaux du mort ainsi que la préparation de ses repas. Pour l'exécution de toutes les tâches en rapport avec la cérémonie des funérailles, elles doivent porter leur coiffe et garder leur couteau attaché dans le dos.

De jeunes hommes ramènent sous le pilier des principes vitaux un buffle découpé en quelques morceaux. La coutume veut qu'on sacrifie la bête sous ce pilier auquel elle est attachée et sur lequel elle verse son sang. Dans ce cas, les villageois, arguant que le buffle était méchant, ont préféré qu'il soit abattu en forêt et au fusil.

Aī Sang, c'est-à-dire Sing Lo, creuse un foyer dans la terre du petit verger attenant à la maison d'Aīthao Houn (**photo I- 39**). Nul autre ne peut s'en occuper, et nul autre sol que de celui du mort ne peut servir à cuire la viande de buffle. À partir de ce jour, à cet endroit, il sera désormais impossible de construire une maison, ses habitants seraient décimés par les maladies. C'est devenu un endroit chaud, chargé de la puissance du buffle sacrifié pour les funérailles.

Les jeunes hommes ont prédécoupé la viande pour la transporter, mais ce sont les « hommes âgés, hommes matures » qui la découpent plus finement pour la cuisiner. Pour Aīthao Houn, on réserve le cerveau, la langue et un peu de chaque appareil digestif. La viande est ensuite partagée entre tous les villageois qui ont participé aux préparatifs de la cérémonie. Mais avant de la ramener chez soi, chacun devra être allé la laver à la rivière de manière à ce que « *toutes les odeurs des phī des morts, les odeurs qui se sont rassemblées sur notre corps en revenant du cimetière, les odeurs qui se sont rassemblées sur la viande, tout ce qui est mauvais et néfaste, ne touchent pas notre corps, que celui-ci soit lavé et pur comme la bobine et comme l'œuf.* »

À l'intérieur de la maison, des chants tai dam s'échappent du radio-cassette, ils doivent aider les principes vitaux du mort à gagner les villages célestes. Les artefacts préparés la veille sont suspendus aux montants de la moustiquaire du défunt. Quelques femmes ont repris leurs travaux de couture. Les enfants et la veuve sont assis autour de l'empilement de tissu qui se trouve à la place laissée vacante par le cercueil. Quelques

jeunes enfants (trois-quatre ans), revêtus d'une capuche de deuil, gravitent autour de leurs parents.

Dehors, un fil de coton lesté d'une pile touche la tête du buffle déposée sur une feuille de bananier au pied du pilier des principes vitaux. En haut, tous les enfants, la veuve, les proches, se succèdent pour tenir le fil et pleurer leur parent : « *oh mon père (mon beau-frère, mon grand-père...), nous t'aimons tant...* ».

Au cimetière, construction de la « maison du cimetière » (10h30)

Les fils du mort, avec l'aide de quelques hommes, préparent le sol où sera bâtie la maison. Une fois de plus, la terre doit être débarrassée de tout résidu de feuilles, de racine, de brindille. Les hommes dégagent, autour du trou qui contient désormais les ossements, un grand carré dont des tranchées délimitent les côtés. Cette surface, dont les limites seront renforcées par des tiges de bambou, constitue le terrain entourant la maison. Deux portes, une en amont (*neua*) et une en aval (*tae*) y sont ménagées. La « ligne du cœur » s'élève d'un tertre au centre du terrain (**photos I- 43 à 45**). Les piliers de la maison sont au nombre de six, dont deux plus courts soutiennent une terrasse. Pour la maison du cimetière, aucun rituel n'entoure l'élévation des piliers principaux, qui, d'ailleurs, ne portent pas les noms usuels de *sao khwan* (pilier des principes vitaux), *sao hae* (premier pilier) et *sao hong* (pilier des ancêtres). Les planches du cercueil servent à bâtir le plancher et à monter les murs. La taille de la maison a d'ailleurs été déterminée par celle du cercueil. Le toit est couvert d'herbe à pailote (**photos I- 46 et 47**).

Pendant ce temps, un autre homme a creusé le trou qui accueillera le poteau funéraire (*kok luang*, « grand poteau », ou *kok chao fā*, « poteau maître du ciel »). Celui-ci est nécessairement situé en aval (*tae*) de la maison, l'amont (*neua*) étant la direction du village et des vivants. En contrebas, les alliés assemblent le poteau dont la forme évoque, sciemment, une échelle constituée d'un seul montant vertical auquel sont fixés vingt barreaux. Les quarante drapeaux préparés plus tôt sont accrochés aux barreaux du poteau, les blancs alternant avec les rouges.

Vers onze heure trente, d'autres hommes arrivent dans le cimetière avec les barrières de l'enclos déjà assemblées. L'installation de la maison se poursuit. Le fils aîné a posé, sur la vannerie de bambou placée au dessus du trou des ossements, le filet contenant les graines de coton, l'œuf conservé dans une feuille de bananier, et un éventail. Des carillons de bambou (*bua lqm*) taillés sur place en grand nombre sont attachés au plancher de la maison par des fils de soie (**photo I- 48**). L'échelle d'accès à la maison est

placée en aval. La guirlande *huang huam* est posée au-dessus du toit, le long du faîte. La « ligne du cœur » est détachée de manière à pouvoir s'introduire par les lattes du plancher à l'intérieur de la maison. Un des hommes s'exclame : « *C'est fini, on rentre à la maison* ».

Chacun quitte le cimetière en appelant ses principes vitaux à le suivre. Avant d'entrer dans le village, nous nous arrêtons à une source pour nous laver les pieds, les mains, le visage, mais aussi les outils qui ont servi à la construction de la maison.

Pendant ce temps, au village

Duang Ta, mon interprète, n'a pas souhaité venir au cimetière. Elle reste donc au village et note ce qui s'y passe.

Partage de la viande

Am, qui ne participe pas à la construction de la maison, partage la viande du buffle en trois ensembles. Le premier sera partagé entre tous les villageois. Une des jambes avant est réservée au Sing Lo (Aī Sang). Le deuxième sert à préparer les repas servis durant la cérémonie. Le troisième est réservé aux alliés.

Pour le mort, Am découpe un peu de viande, une partie du foi, des poumons, des intestins. Il fait un trou à l'arrière du crâne et dégage le cerveau dont une partie est également donnée à Houn.

Quelqu'un explique à Duang Ta que si le buffle n'est pas méchant, on l'attache au poteau des principes vitaux et le allié aîné l'abat d'un coup de hache sur le crâne, puis il enfonce une machette dans sa gorge pour faire couler le sang. Il allume ensuite un feu à l'endroit où le sang s'est déversé pour chasser les principes vitaux des vivants qui voudraient peut-être manger le sang du buffle.

À l'intérieur de la maison, la viande des alliés est déposée dans un grand panier à jours au pied du « lit » de Houn. La viande destinée à Houn est mise dans un panier. Elle sera préparée en soupe et en *lāp* (hâchi de viande et d'herbes aromatiques) cru, met dont les restes, en cette occasion, ne peuvent être consommés par les vivants. S'il reste de la viande après préparation du repas de Houn, elle reviendra à Am.

Les femmes prennent un repas composé de soupe de bambou au canard avant de préparer le grand repas à base de viande de buffle.

La sœur de la première femme de Houn, qui a été prévenue, arrive et offre à son beau-frère, après avoir allumé la bougie, un repas de soupe de bambou. Elle dépose un peu d'argent.

La fille de Houn assemble dans un sac de tissu des grains de maïs et d'autres légumes qui seront emportés au cimetière « *pour que Houn fasse un jardin dans le ciel.* »

Plus tard, Am prépare le repas des enfants de Houn et de sa veuve sur un plateau. On ne peut mettre de cuillers, celles-ci sont donc remplacées par des feuilles de courges. Contrairement aux repas pris en temps normal, quand tous les plats sont vides, on ne peut rajouter de rien.

Retour du cimetière, repas des vivants et repas du mort (vers 12h00)

Dès leur retour, les hommes s'attablent devant le repas préparé pour eux en leur absence.

La veuve de Houn a donné tous les papiers de son époux, les vieux manuscrits qu'il conservait, à Aī Loun. Elle s'adresse maintenant à moi, me remercie, et me dit que désormais, si j'ai besoin de quelque chose, si je veux connaître des histoires, je devrai m'adresser à Aī Loun.

Une des brus prépare un plateau pour Houn. Les aliments qui le composent ont été cuits à part. Alors que le riz est déversé sur une planche de bois où il sera éventé avant d'être stocké dans la courge au couvercle d'étoffe dévolue au défunt (**photo I- 51**), une jeune femme s'apprête à en prélever une poignée. Em Pan intervient : « *C'est le riz du mort, ne le prends pas. Il n'est pas bon à manger* ». Les légumes sont placés dans une feuille de bananier. Le tout sera emporté plus tard au cimetière.

Un panier rempli pour moitié de paddy (*khao ka*) et pour l'autre moitié de riz décortiqué (*khao sǎn*) est déposé aux pieds du lit de Houn : emmené au cimetière, il servira à nourrir le cheval ailé sur lequel les principes vitaux du mort voyageront jusqu'à leur résidence céleste.

Il est quatorze heures, tout le monde a mangé et se repose : certains, des jeunes hommes, jouent aux cartes, alors que d'autres, hommes et femmes, bavardent. La veuve rassemble près du lit de son époux ses armes, ses outils, la machine à coudre, la bicyclette. Ces objets ne seront pas emmenés au cimetière, mais on montre ainsi au mort toutes ses possessions. En revanche la canne, le couteau, la pelle et la valise de Houn font partie des biens qu'il gardera avec lui par delà la mort.

Dehors, les hommes finissent de découper le buffle sous le regard d'un groupe de garçons âgés de six à huit ans. Les jambes et la tête du buffle sont montés dans la maison,

Am noue autour de celle-ci un fil de coton : dans les narines, puis derrière les cornes et enfin croisé sur le museau.

Un des adjoints au chef du village examine le testament laissé par Houn. Un fils, aidé de Am, compte l'argent amené par les villageois,.

Au pied de l'escalier de la terrasse *chan*, rétribution des alliés (photo I- 53)

Aī Sang, alias Sing Lo, est assis sur la dernière marche de l'escalier. Les cinq alliés sont accroupis autour de lui et attendent que le représentant de la famille patrilinéaire du mort les rémunère pour leurs services. La somme a été préalablement fixée à 18 000 kips, ce qui est une évaluation très libre de la valeur des pièces d'argent qu'on donnait autrefois. Aī Sang, muni d'une balance, pèse les billets pendant que les alliés discutent vivement : ils se plaignent de l'insuffisance du paiement, demandent à repeser, menacent de ne plus jamais revenir faire les alliés. Finalement, Am accepte l'argent tendu par Sang et le redistribue entre les alliés, ce qui donne lieu à une nouvelle dispute. Les petits alliés se plaignent en effet que leur aîné garde 10 000 kips et ne leur octroie à chacun que 2000. Am reste sur sa position, puis retire 2000 kips de sa liasse qu'il donne à son fils aîné qui va lui servir d'assistant au cours de la lecture du livre des morts : celui-ci est en effet rédigé en lao, écriture qu'Am n'a jamais apprise.

Dans la maison, lecture du livre des morts, où les principes vitaux des vivants guident et accompagnent ceux du mort dans leurs nouvelles demeures

Les filles de Houn attachent au poignets de toute l'assistance des liens de bambou (photo I- 52) : « *Pour que nos principes vitaux, qui vont accompagner ceux du défunt au ciel se distinguent des principes vitaux des morts et reviennent sur terre, parmi les vivants.* »

La récitation du livre des morts débute. Le fils de Am déchiffre et son père reprend après lui. Le contenu du livre est une description, étape par étape, du voyage qui conduit les principes vitaux du mort dans leur résidence céleste. C'est le son de la voix de l'officiant qui les transporte, ainsi est-il interdit de lire ce livre à haute voix en dehors des funérailles : « *les principes vitaux des vivants pourraient partir avec le son* ».

Am s'interrompt régulièrement pour offrir aux principes vitaux de Houn un repas de viande de buffle. À chaque fois, il allume une bougie, appelle son allié, présente le repas, puis la veuve et le plus jeune fils frappent la cymbale et le tambour alors que deux coups de fusils sont tirés. Am mouche alors la bougie au couteau et reprend sa lecture.

À chaque interruption de Am, les membres de l'assistance courbent un lien de bambou qu'ils jettent dans le panier servant de valise à Houn. À chaque courbe correspond un soucis dont on souhaite se débarrasser.

À la fin de la lecture, qui a duré plus d'une heure et demi, Am rappelle les principes vitaux des vivants. Nous pouvons maintenant enlever nos bracelets de bambou.

Les affaires de Houn : le « palais frais », le cheval, le parapluie, le plateau, les drapeaux, la valise, la bouteille thermos, la natte où reposait le matelas de Houn, sa canne, son sac la jambe de buffle, un grand panier contenant de la viande, un plus petit panier, le plateau du repas, un coq... sont descendues de la maison, pour la plupart par la terrasse *kwan* et pour le reste par la terrasse *chan*.

Am balaie ensuite la maison.

Au cimetière, installation de la « maison du cimetière » (17h15)

Les carillons qui avaient été fabriqués au village sont accrochés sous la maison du cimetière. Am installe le plateau contenant le repas, mais aussi l'assemblage de d'objets miniatures (*tai*) (éventail pour le riz, panier à poisson, petit sac contenant un billet, arbalète miniature) qui avait été composé à sa naissance et n'avait pas depuis quitté l'autel aux ancêtres de la patrilignée. Après avoir installé l'intérieur de la maison et jeté quelques graines sous la maison, les alliés repartent au village où ils recevront leur part de viande.

Les fils restent pour parachever l'installation. Ils plantent un ananas, un bananier, des cacahouètes, des légumes verts (colza ?), de la coriandre, de la canne à sucre, du maïs, et du riz (que le coq, qui a été attaché à un pilotis, picore). Un petit fils apporte de l'eau. Un autre dépose un tas de bois. Les objets personnels de Houn sont disposés autour de la maison : sa canne contre l'échelle, son chapeau et ses tongs au sol. Le sac contenant le paddy et le riz décortiqué est déposé dans le panier que le cheval ailé portera accroché à l'encolure.

Les préparatifs du poteau funéraire, *kok chao fā* (« poteau du maître du ciel »), s'achèvent. Une barre transversale, appelée « poteau de la chemise » (*sao su⁻a*), est fixée au poteau principal. Côté aval, ou côté des morts, une chemise de Houn est suspendue par une manche, pointant vers l'amont, côté du village, côté des vivants, on installe une chemise de son épouse. Ainsi, quand elle mourra, les deux époux pourront se retrouver au ciel.

Un étendard (*mai chī lit, chī* : pointer, montrer du doigt ?), qui indique que cet emplacement est celui de Houn, fait partie de la superstructure. Avant de planter le poteau, le fils aîné lui demande qu'une fois en terre il ne se détériore pas, qu'il reste toujours bon. Le poteau est élevé et fixé au sol, légèrement penché dans la direction opposée à celle de la maison, car s'il venait à s'écrouler sur celle-ci, le malheur frapperait les parents du mort. Enfin, les barrières sont installées autour de l'enclos, et le fils aîné, y pénétrant, montre à Houn toutes ses possessions. Il referme la porte avant de s'en aller et tout le monde rentre au village.

Au village, purification

Il n'y a plus personne dans la maison de Houn. Quand nous sommes partis au cimetière, les brus ont balayé la maison, et tout ce qu'il y avait de mauvais nous y a suivi.

En bas, le partage de la viande s'achève. Le jour tombe et les villageois partent se laver à la rivière. Avant que je ne m'y rende moi-même Aī Loun, sommant les odeurs du cimetière qui se sont rassemblées sur moi à partir, passe un rameau le long de mon corps, puis le rejette au loin.

Je vais me laver un peu à l'écart du village. Je n'y trouve pas la tranquillité espérée car alors qu'accroupie dans l'eau, à peine profonde de cinquante centimètres, je fais ma toilette, un groupe de jeunes hommes passe par là. Ils ont été eux aussi des voyages au cimetière et, nullement gênés, ils s'arrêtent un instant pour m'inciter à me laver au mieux, cheveux compris, puis à nettoyer mes vêtements et le sac qui m'a suivi au cimetière.

Au retour, je croise la veuve de Houn et ses fils qui font une grande lessive des affaires qui ne sont pas restées au cimetière. « *Tout doit être lavé pour chasser et nettoyer la maladie.* »

Soirée, expulsion des alliés (*sap khur-ai*). Récit de Aī Loun

Le partage de la viande est achevé. Le chef du village est dans la maison de Houn. L'allié aîné va chercher la jarre d'alcool de riz fermenté (*lao hai*) des chalumeaux (*bu-a lao*) pour la boire, et un van (*dong*) dans lequel se trouvent une paire de baguettes par habitant de la maisonnée (c'est-à-dire sept paires en comptant Houn). Le tout est déposé à l'entrée de la maison donnant sur la terrasse *chan*, mais on peut aussi le mettre au sommet de l'escalier de cette même terrasse. Tous les membres de la maisonnée, ainsi que les alliés et Sing Lo s'assoient autour du van. L'allié aîné, Am, se saisit des paires de baguettes, les unes après les autres, et demande : « *Untel est-il ici ?* ». Il prononce en

dernier le nom de Houn et sa femme répond « *Oh ! Aīthao Houn est déjà mort !* ». Am jette la paire de baguette dehors « *pour la donner à Houn* ». Sing Lo s'adresse alors aux alliés : « *Que faites-vous donc ici ? Le chien fornique avec votre mère ! Qu'êtes-vous venus faire ?* ». Simulant la peur les alliés s'enfuient en courant et en criant « *J'ai peur ! J'ai peur !* ». Sing Lo donne un violent coup de pied dans le van. Avant de descendre l'escalier pour quitter la maison, les alliés doivent s'arrêter et faire semblant de boire à la jarre. Ils s'exclament alors : « *Qu'elle est amère ! Je ne reviendrai plus dans cette maison-ci !* », ce à quoi Sing Lo répond : « *Ne revenez pas faire les alliés une seconde fois.* »

- « Je ne suis venu qu'une fois et ne reviendrai certainement pas », renchérissent les alliés avant de descendre les escaliers.

Sur ce, ils partent se laver à la rivière et lessiver leur vêtements. Après quoi ils peuvent revenir veiller (*nq̄n k'u*) dans la maison de Houn.

Annexe I-2 Photos des funérailles de Houn



Photo I-1 Couture des vêtements de deuil

Photo I-2 id.





Photo I-3 Les villageois sont venus nombreux.

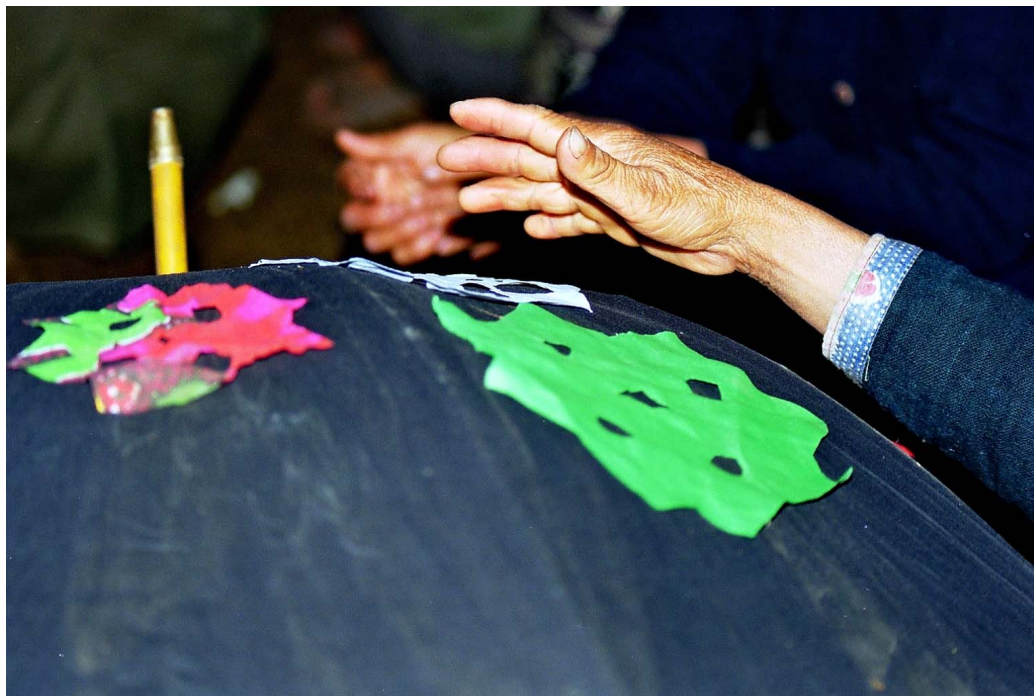


Photo I-4 Décoration du parapluie de Houn.



Photo I-5 Peu d'enfants sont présents lors des funérailles. Ici un petit-fils du mort.



Photo I-6 Livre de chants traditionnels conservé par Houn.



Photo I-7 Les proches du mort sont rassemblés autour du cercueil. On voit à sa tête la traverse à laquelle est attaché un rouleau de coton cardé, une bobine et le filet contenant les graines de coton et l'œuf « où sont tous les principes vitaux de Houn » et sur le cercueil la "ligne du cœur".



Photo I-8 Le plateau couvert d'un khan *firang* dans lequel sont servis les repas de Houn.



Photo I-9 La veuve et les fils de Houn prennent leur repas au pied du cercueil



Photo I-10 Des graines de coton sont enroulées dans un carré de coton blanc pour faire les « tissus des alliés »



Photo I-11 Sing Lo poursuit la préparation des « tissus des alliés »



Photo I-12 Sing Lo noue les « tissus des alliés »

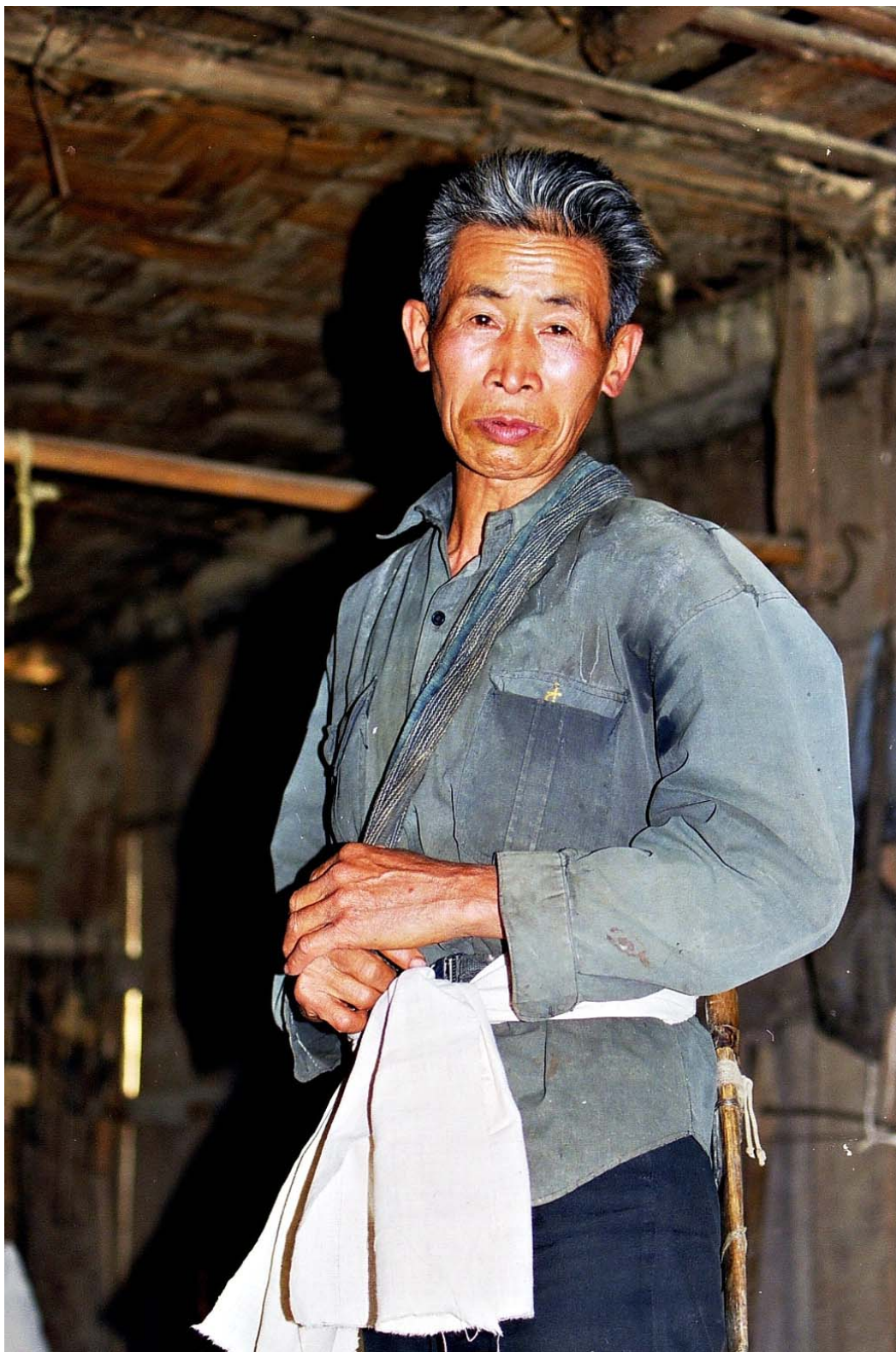


Photo I-13 Am, l'allié aîné



Photo I-14 Objets décorés qui accompagneront le mort au cimetière pour lui servir dans sa nouvelle existence. Au pied du cercueil, la veuve pleure.



Photo I-15 Sur le chemin du cimetière.



Photo I-16 Entrée dans le cimetière.



Photo I-17 Divination par bris de l'œuf.

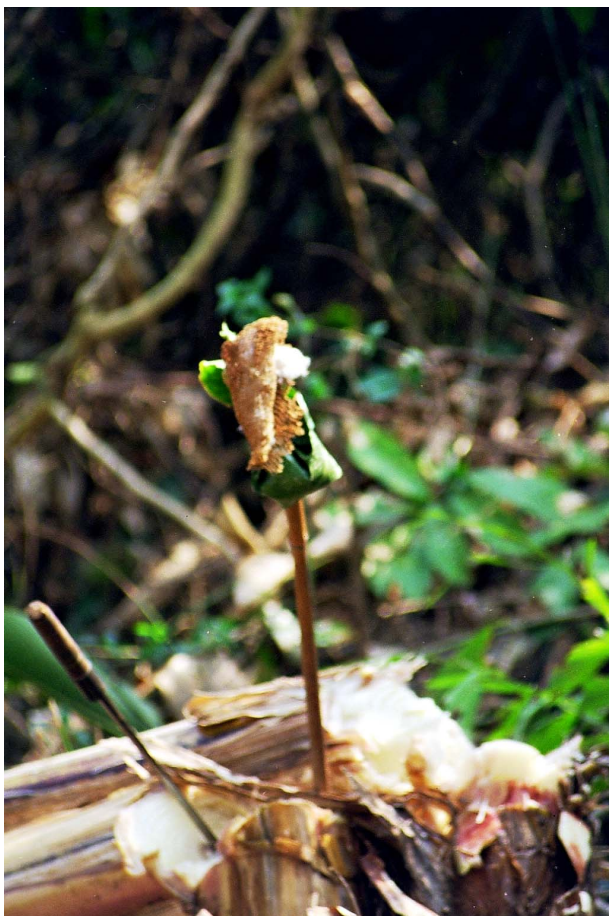


Photo I-18 L'œuf est conservé dans une feuille de bananier.



Photo I-19 Tombe de femme.



Photo I-20 Tombe ancienne, dont il ne reste que le toit en tôle ondulée.



Photo I-21 Le trou où seront enterrés les ossements est recouvert pour ne pas s'écrouler lors de la crémation.



Photo I-22 La terre est bien tassée au-dessus du trou et débarrassée des feuilles et autres brindilles « qui pourraient être les principes vitaux des vivants ».



Photo I-23 Vantong assemble le bois pour bâtir le bûcher.



Photo I-24 Le bûcher doit comporter sept niveaux.



Photo I-25 Les hommes « âgés et matures » sculptent les éléments du poteau funéraire.



Photo I-26 Le cheval ailé.

Photo I-27 Une coiffe est nouée à l'encolure du cheval ailé.





Photo I-28 Fabrication du « palais frais ».



Photo I-29 Le « palais frais » doit être dûment décoré.



Photo I-30 Les pieds du mort sont lavés. Deux doubles bougies fixées au brancard.



Photo I-31 Après installation de la guirlande huang huam, les tissus sont reposés sur le cercueil.



Photo I-32 Départ pour le cimetière. Le fil aîné de Houn tient un fil noué au cercueil. Am, en tête, tient le flambeau.

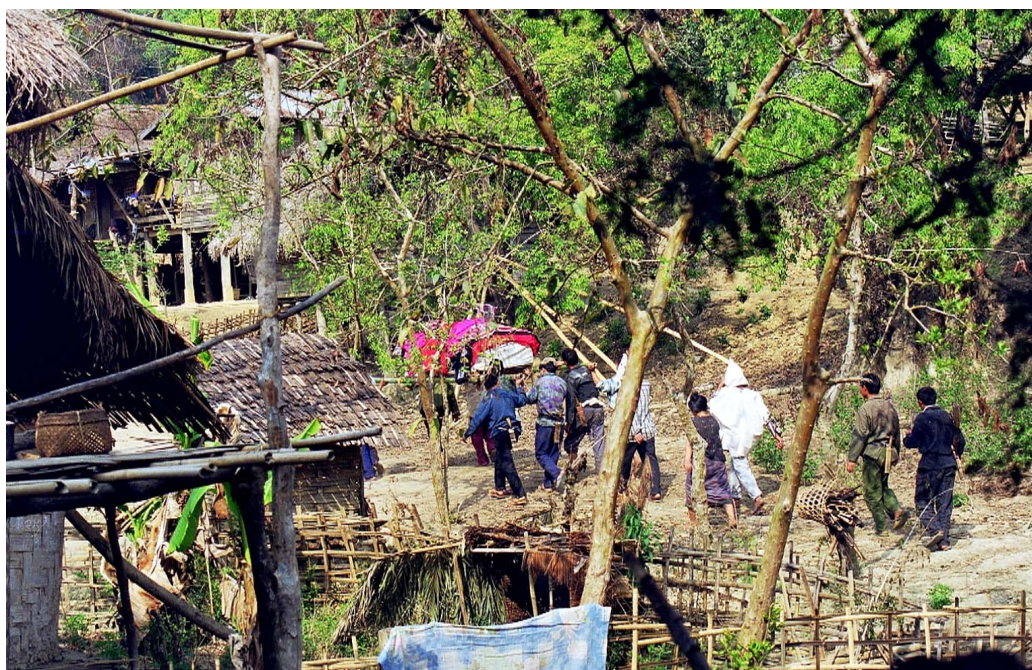


Photo I-33 Cortège funéraire.



Photo I-37 La guirlande
huang huam et la vannerie
à laquelle elle est fixée
seront placées sur le toit
de la maison du cimetière.



Photo I-38 Le mort parti, les tissus sont replacés à l'emplacement qu'il occupait précédemment.



Photo I-39 Ai Sang, alias Sing Lo, prépare le foyer où sera cuit le buffle sacrifié au mort.



Photo I-40 Les ailes du canard, guide des principes vitaux du mort dans sa traversée de l'océan séparant mondes terrestre et céleste.



Photo I-41 On aperçoit au milieu des feuilles la pince en canne à sucre ayant servi à la collecte des os du mort



Photo I-42 Tracé de la tranchée délimitant l'emplacement de la maison du cimetière.



Photo I-43 La « ligne du cœur » sort de terre et est provisoirement fixée au bâton fendu.



Photo I-44 La maison est bâtie sur un monticule. En arrière-plan, la structure du poteau funéraire, kok luang.



Photo I-45 Érection des piliers de la maison. Les portes de l'enclos sont matérialisées par un treillis de bambou.



Photo I-46 Les murs sont montés avec les planches du cercueil.



Photo I-47 L'échelle a été installée, la structure soutenant le toit posée.



Photo I-48 Les alliés accrochent sous la maison du cimetière des carillons taillés sur place.



Photo I-49 L'arrière train du buffle sera emmené au cimetière.



Photo I-50 La veuve continue à rassembler les effets de Houn autour de l'emplacement qu'il occupait précédemment.

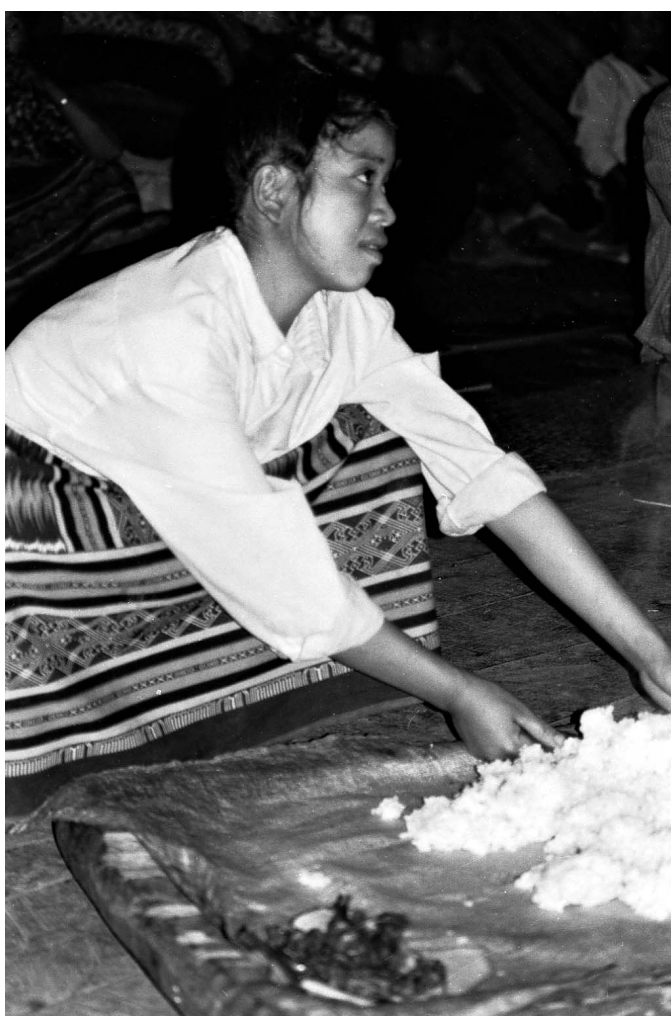


Photo I-51 Une bru évente le riz pour le repas offert aux principes vitaux de Houn.



Photo I-52 Les femmes nouent à tous les poignets des liens de bambou avant la récitation du livre des morts.

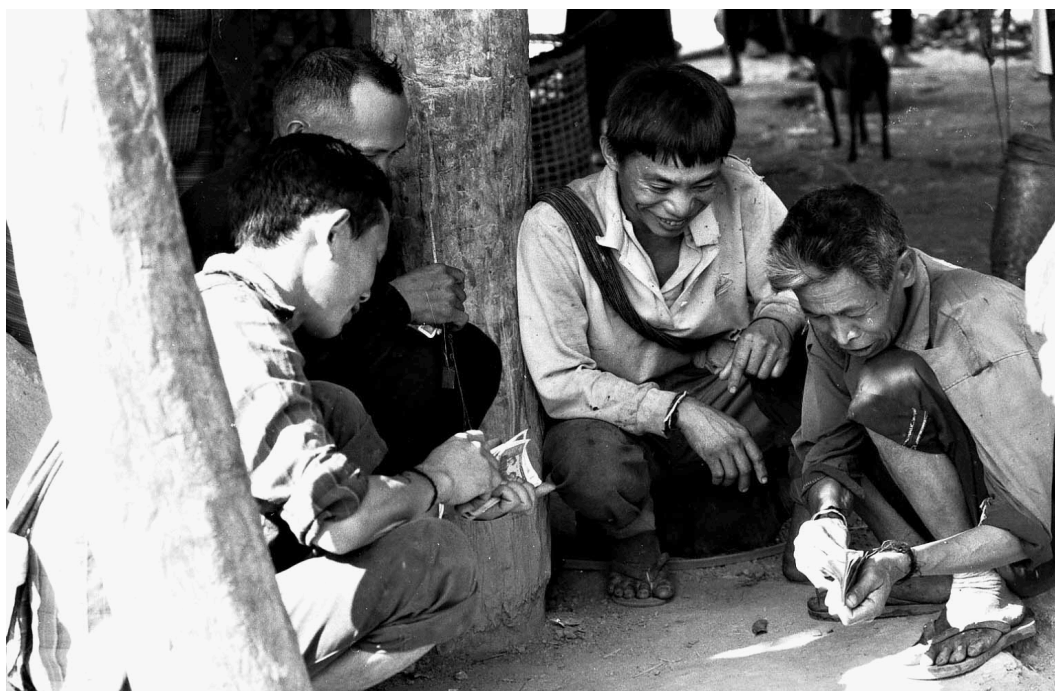


Photo I-53 La rétribution des alliés.



Photo I-54 Un des éléments du poteau funéraire, le kok chao fā.



Photo I-55 Le poteau kok luang surmonté du cheval ailé.



Photo I-56 L'installation de la maison du cimetière touche à sa fin.



Photo I-57 Sous la maison, le drapeau de l'allié aîné a été planté



Photo I-58 Tombe de femme au cimetière d'un village de Namtha. Les deux poteaux appartiennent à la même superstructure.



Photo I-59 Tombe d'un mort inhumé (même cimetière que la photo précédente).

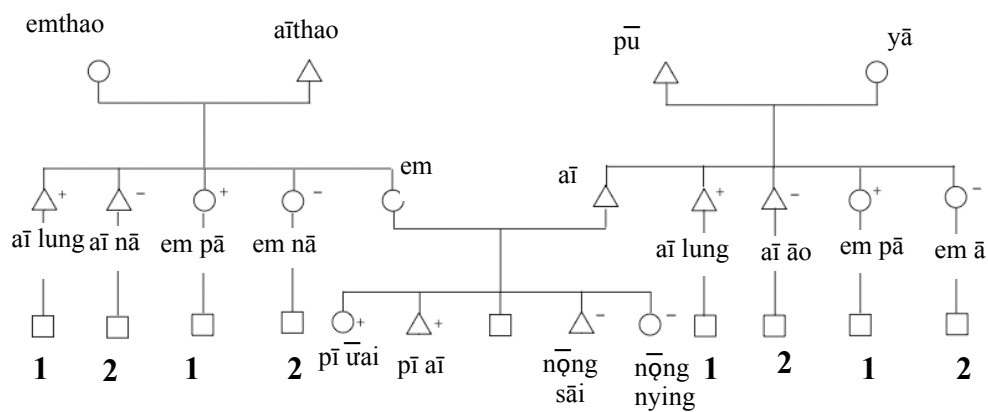


Photo I-60 Sommet d'un poteau funéraire d'une tombe d'homme (même cimetière que la photo précédente). On voit la tête du cheval, et sous celle-ci, le panier de paddy dont l'animal se nourrira au cours de son long voyage.



Photo I-61 Sommet d'un poteau funéraire d'une tombe de femme (même cimetière que la photo précédente). On voit une pyramide renversée assimilée par les villageois à un oiseau, monture des principes vitaux de la défunte.

ANNEXE IV-1 SCHÉMAS TERMINOLOGIQUES DE PARENTÉ



1- pī ūai/ pī aī

2- nōng sāi / nōng nying

Schéma IV-1 Consanguins (G0-G2) : Ego non marié

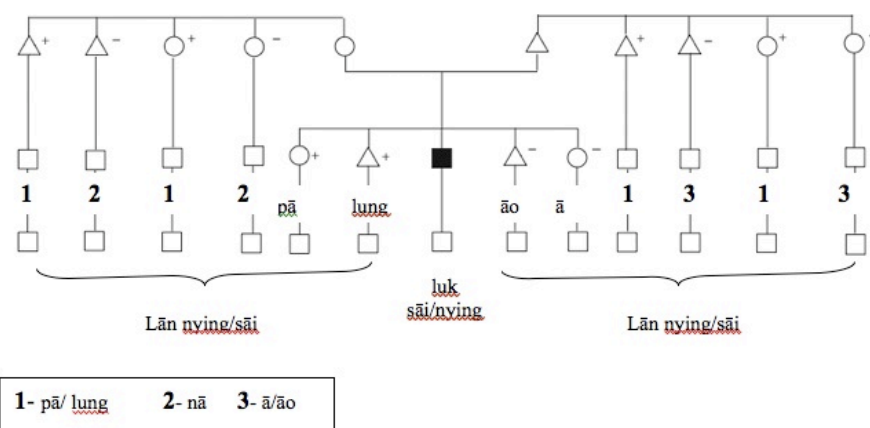


Schéma IV-2 Consanguins (G1-G-1) : Ego marié

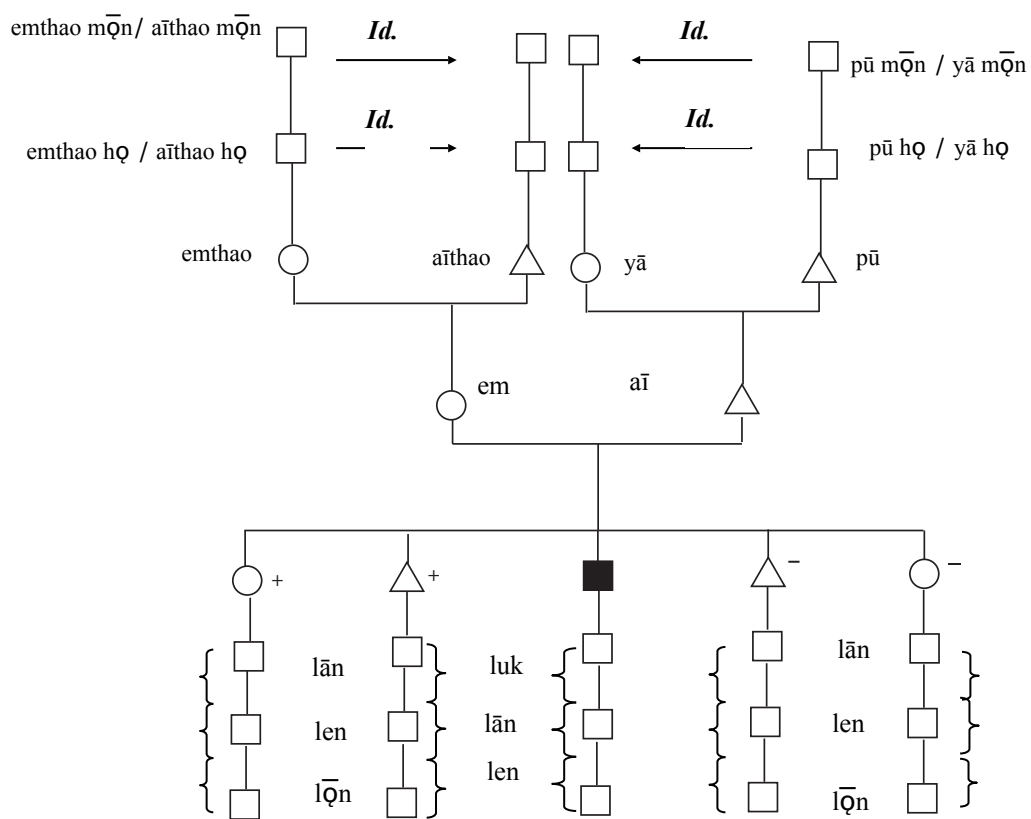


Schéma IV-3 Consanguins (G-3-G4) : Ego marié

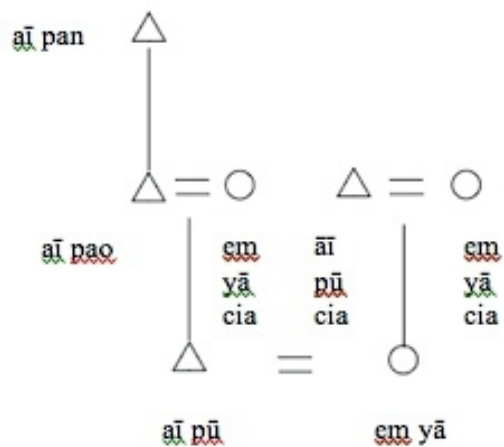


Schéma IV-4 Générations ascendantes (G2-G4) de la patrilinee, selon Fippinger (1971)

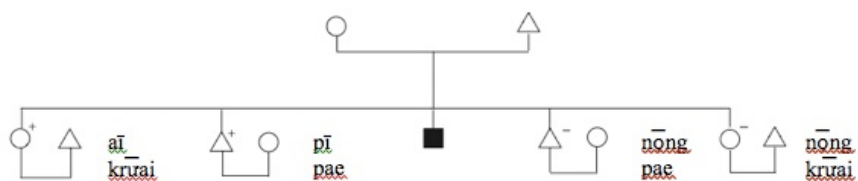


Schéma IV-5 Allié des germains, Ego non marié

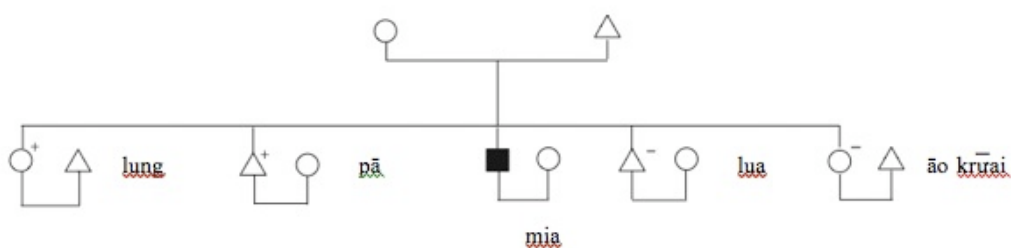


Schéma IV-6 Allié des germains, Ego marié

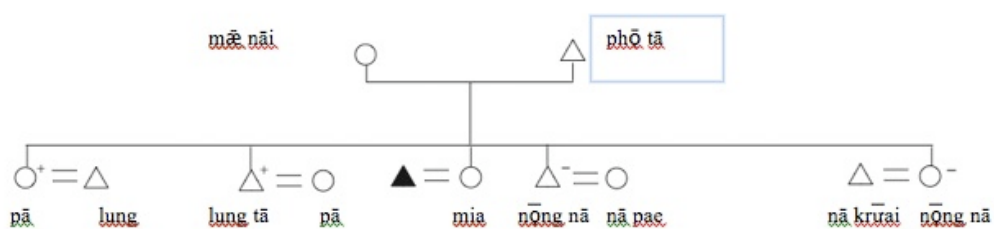


Schéma IV-7 Germains et alliés de l'épouse, Ego masculin

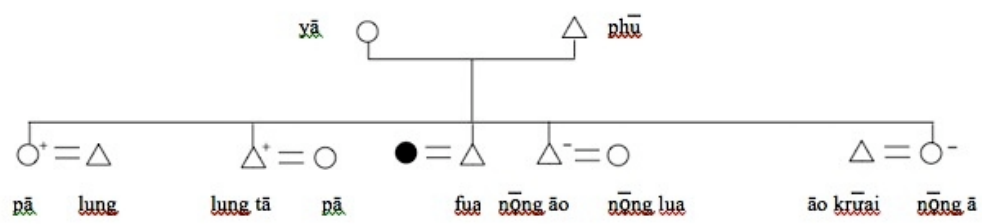


Schéma IV-8 Germaines et alliés de l'époux, Ego féminin

ANNEXE IV-2 : RÉCIT ET COMMENTAIRE DU CYCLE DE LA MAISON DE AĪ LOUN

L'histoire des segmentations successives de la grande maison du lignage Kwāng, centrée plus particulièrement sur le devenir du groupe de frères constitué des trois fils de Nguang, fils aîné du premier Kwāng du village, permet d'illustrer au plus près et dans le détail la manière, le rythme, les raisons qui président à la composition et à la décomposition des maisonnées.

« Du temps du grand-père, puis du père de Aī Loun, Nguang, la maison était de l'autre côté du village, là où se trouvent les manguiers, près de la maison de Suay. C'était une très grande maison tup kong, aux pignons arrondis. Plusieurs familles vivaient ensemble. Le père de Aī Loun, mais aussi le père de Pan et de Phap, celui de Oun, ainsi que leurs enfants. Le père de Aī Loun trouvait la maison trop grande, il disait aussi que c'était trop difficile de trouver la paillote pour les pignons des toits. Il a voulu construire une nouvelle maison en bas du village, près de la rivière, là où se trouve l'actuelle maison de Pan. Le site choisi par Nguang ne convenait pas à l'aîné ses fils, Kham. Il trouvait l'emplacement, tout en bas du village, presque sur la rive de la Nam Khām, trop marécageux. Alors la maison a été construite près de là où nous sommes aujourd'hui. Cette maison, il l'avait construite avec son fils aîné, Tyua. Son deuxième fils, Kham, son épouse et leurs enfants vivaient aussi là. Aī Loun vivait au district, mais quand nous nous sommes mariés, j'ai habité chez ses parents. Il venait le week-end. Mais l'épouse de Tyua, Mā Eun, ne s'entendait pas avec sa belle-mère. Elles séparaient leurs poulets. Moi, je m'entendais très bien avec la mère de Aī Loun, elle m'aimait vraiment, comme moi j'aime la mère de Fongkham et la mère de Singkham¹². Alors Tyua est parti construire une maison à côté avec son épouse et le fils de cette dernière. Comme le père de Aī Loun était très vieux, Aī Loun a dû abandonner son travail au district et venir s'occuper de ses parents. Kham avait eu deux fils, Seng et Pan, d'un premier mariage et son épouse était morte. Il était allé se remarier à Namu Neua, et avait eu un troisième fils, Tuy, mais à nouveau, son épouse est morte alors que le petit n'était qu'un nourrisson. Kham voulait le donner en adoption, car c'était trop difficile et il ne voulait pas acheter le lait en boîte pour le nourrir, mais Tyua, qui n'avait pas de fils à lui, l'a adopté. Kham est alors revenu vivre chez son père et son frère cadet avec ses deux fils aînés. Kham est mort d'une maladie du foie. Et peu après la mère de Loun est morte aussi. Ça faisait trop de morts, alors la maison a été démontée et reconstruite un peu plus loin. On a taillé de nouveaux piliers pour cette maison, mais les anciens ont été gardés pour Seng et Pan, quand ils construiraient leur propre maison. Seng et Pan ont vécu avec nous longtemps, et puis un jour le fils de Seng est tombé malade. On a consulté le devin qui a dit que les parents de Seng voulaient qu'on leur rende le culte (pad thong). Alors Seng et son frère ont construit leur maison juste à côté. Et puis quand Pan a eu des enfants, il y avait trop de monde dans cette maison, et aucun grand-parent pour

¹² Les épouses de ses premier et second fils.

s'occuper des enfants, alors Pan a racheté la maison d'un villageois qui déménageait à Namtha pour s'y installer avec sa femme et ses enfants.

Tyua a vécu avec Kamhac, le fils issu du premier mariage de son épouse, on dit son fils du côté de l'épouse (luk tang mia), et sa famille jusqu'à ce que son fils adoptif, Tuy, se marie et ait des enfants. Tyua a alors dit à Tuy que ce serait mieux qu'il construise sa propre maison avant qu'ils ne soient trop vieux, pour qu'ils puissent l'aider. Les enfants de Kamhac étaient déjà assez grands pour aller chercher eux-mêmes leur nourriture, alors Tyua et son épouse sont allés vivre chez Tuy pour l'aider, et, pendant un temps, une fille de Kamhac, alors âgée d'une douzaine d'années a suivi ses grands-parents chez Tuy, mais Kamhac n'était pas d'accord, il a dit qu'il n'y avait personne chez lui pour aller chercher les bambous, alors elle est revenue chez lui. En fait, les deux maisons ne se sont pas séparées. Quand il y a à manger chez les uns et pas chez les autres, tout le monde mange ensemble. C'est toujours la même maison » (récit de Em Pan).

La maison où vit Tyua est en réalité celle de son fils adoptif, Tuy. Elle ne comprenait en 2000 que deux ménages, celui des parents âgés, Tyua et son épouse Eun, et celui de Tuy et de son épouse, Peng, avec leurs quatre enfants, deux fils et deux filles, âgés de deux à neuf ans. Une femme akha, opiomane, qui vendait son travail (*chang*) à Nākhām, et sa fille, âgée de quinze ans, vivaient chez Tyua et étaient considérées comme faisant partie de la famille. La jeune fille en particulier, qui vivait là depuis plusieurs années, était selon les propos de Tyua en voie de devenir une « vraie T'ai Dam ». Les enfants de Tuy étant encore très jeunes, on peut considérer que cette maisonnée, de taille et de composition moyennes, se trouvait dans une phase de stabilité. Elle ne reprendrait son cycle de croissance qu'avec le mariage des enfants de Tuy.

À la même période, la maison de Kamhac, qui avait été très peuplée, était réduite aux dimensions d'une maisonnée mononucléaire composée du chef de famille, de son épouse, Ngwak, et de quatre de leurs enfants non mariés âgés de dix à dix-huit ans. Le plus âgé de ces enfants, un garçon, ne tarderait pas à se marier, ce qui relancerait le cycle de croissance de la maisonnée. Les deux filles aînées, Theng et Theung, vivaient désormais chez le père de leurs époux respectifs, mais il y avait eu un temps où, les gendres rendant leur service chez leur propre père, elles y avaient vécu simultanément. Les premiers enfants issus de leur mariage, un fils et une fille dans le premier cas, deux filles dans le deuxième, étaient nés chez leur grands-parents maternels et y avaient vécu plusieurs années. Les cousins issus des deux sœurs avaient même brièvement vécu sous le même toit, pour les trois aînés du moins. Kamhac avait également une fille qui étudiait à Mu'ang Namtha pour devenir institutrice (Kamhac était lui-même instituteur à la retraite et avait été plusieurs années durant un notable du village en tant qu'instituteur principal).

Comme le dit Em Pan dans son récit, les maisons de Tyua et celle de Kamhac ne sont pas considérées comme deux maisons véritablement séparées et Tyua reconnaît Kamhac comme son fils. Cependant, depuis que celui-ci était devenu chef de sa maisonnée, il avait invité chez lui les ancêtres de sa propre lignée patrilinéaire (des Lō), alors que Tuy vénérât ceux de la lignée de son père adoptif (Kwāng).

Depuis mon premier séjour à Nākhām en 1996 jusqu'à l'avant-dernier en 2004, la maison de Aī Loun avait, elle aussi, connu de nombreuses fluctuations. En 1996, elle était composée du chef de la maisonnée, Loun, et de son épouse, Pan, de Theng, l'épouse de leur fils aîné, lequel étudiait à Vientiane, des deux enfants de ce couple et de leur dernier fils, âgé de dix ans. Le deuxième fils, Thongtien, était marié et vivait avec son épouse et leur fils chez les parents de celle-ci. Un des fils de Loun, âgé de seize ans, étudiait à Namtha pour devenir instituteur, un autre, âgé de douze ans, était écolier à M̄rang Namo. Tous deux ne revenaient au village que le week-end. L'unique fille vivante de Loun et Pan, Fui, était mariée et vivait depuis plusieurs années chez son époux avec ses deux enfants. Loun accueillait aussi chez lui, en tant que chef du village, un instituteur venu d'ailleurs et, pour une plus courte période, un couple d'ethnologues. C'était donc une maisonnée peuplée de beaucoup de bouches à nourrir et de peu de travailleurs, à tel point que le père de Em Pan, qui vivait avec le fils d'une seconde épouse, était venu plusieurs mois durant s'y installer pour aider à s'occuper des petits.

En 2000, la composition de la maison de Loun avait beaucoup changé. Son fils aîné était revenu de Vientiane et vivait désormais entre M̄rang Namo, où il faisait construire une maison, et Nākhām, où son épouse et leurs désormais trois enfants vivaient toujours à temps plein. Son deuxième fils, Thongtien, qui avait fini son service de gendre auprès de la famille de son épouse, vivait désormais chez son père avec cette dernière et leurs enfants, un fils et deux filles, âgés de huit mois à six ans (les deux premiers étaient nés chez les grands-parents maternels). Le troisième fils, Bounnoy, s'était marié. Après avoir vécu quelques années seulement chez son beau-père, il était sur le point de revenir chez son père. Son épouse avait fait trois fausses couches, ils n'avaient encore aucun enfant.

À la suite d'un conflit l'opposant au fils de sa seconde épouse, le père de Pan, Eng, qui s'était remarié pour la troisième fois, était venu vivre avec son épouse chez son gendre. Cette situation n'étant pas viable à terme – le beau-père et son gendre ont des ancêtres différents qui ne peuvent coexister –, une petite maison avait été construite, attenante à celle de Loun. Les terrasses des deux maisons se touchaient, de sorte que la maison du beau-père était comme une extension de celle du gendre. Malgré le discours lénifiant de

Loun, selon lequel ses ancêtres, compréhensifs, toléreraient cette situation, on disait un peu partout que ces deux maisons de deux lignages et même de deux clans distincts (Kwāng et Thong) qui se touchaient, ce n'était pas bon. C'était même *phīd phī*, une offense aux esprits, qui certainement finiraient par se venger.

Eng, en partant de chez lui, avait « emporté » non seulement les rizières qu'il tenait de son père et qu'il cultivait avec Mwon, son « fils du côté de l'épouse », mais aussi ses ancêtres qui jusqu'alors veillaient sur l'ensemble de la maisonnée. Il aurait en fait voulu ne rien laisser à ce fils, mais le conseil des Anciens, appelé pour trancher, lui avait imposé de lui céder les rizières qu'ils avaient mises en œuvre en commun. Pour emporter ses ancêtres, Eng avait décroché de la cloison où se trouve leur autel les *t'ai**. Ces objets représentent les membres masculins vivants de la lignée patrilinéaire : chaque année, au moment du rituel annuel aux ancêtres, on fabrique et accroche autant de nouveaux *t'ai* qu'il y est né de nouveaux fils ; semblablement, à la mort d'un homme ou d'un garçon de la maison, un *t'ai** est jeté. Habituellement, quand une maison se scinde, le nouveau chef de maisonnée invite ses ancêtres, ou esprits de la maison (*phī hūan*), qui sont sécables, à le suivre au moyen d'une offrande de noix d'arec et de bétel et il fabrique de nouveaux *t'ai**. Le geste de Eng laissait la maisonnée de Mwon sans protection et les catastrophes qui ont frappé cette dernière par la suite (mort d'un fils et d'un gendre) ne pouvaient manquer d'être comprises comme une conséquence de cet acte. À la suite de ces infortunes, Mwon avait dans un premier temps envisagé de retourner vivre dans la province de Namtha, d'où venait sa mère et où il était né. Les villageois l'en avait dissuadé – il aurait eu tout à refaire – et il s'était contenté, après avoir vainement attendu que Eng se décide à revenir, de se rendre à Namtha chez un de ses frères pour inviter ses ancêtres à le suivre et à lui octroyer leur protection. Désormais, les maisons de Eng et de Mwon étaient définitivement séparées. Les deux hommes ne pourraient plus vivre ensemble, mais, plus grave encore, Eng n'avait plus de fils pour prendre soin de lui dans sa vieillesse, pour lui succéder, pour lui rendre un culte quand il serait mort. Comme par ailleurs sa fille détestait cordialement sa belle-mère, il s'imposait qu'une nouvelle maison soit construite, séparée et indépendante de celle de Loun. C'est le troisième fils de Loun, Bounnoy, qui, malgré la pitié qu'éprouvait pour lui sa mère, fut finalement chargé de prendre son grand-père paternel en charge. En 2002, il vivait donc avec son épouse et leur fils âgé de deux ans chez son grand-père maternel sous la protection des ancêtres de celui-ci. Ce qui se passerait dans l'avenir n'était pas tout à fait clair, mais il était probable qu'il

consentirait à terme à être pleinement adopté, c'est-à-dire à prendre le nom de clan de Eng, un Thong, et à lui rendre un culte.

À cette date, la maison de Loun était à nouveau dans un creux démographique, une position qu'elle continuerait d'occuper pendant plusieurs années. En effet, le fils aîné, Peung, désormais complètement installé à M̄rang Namo où il exerçait comme infirmier, y avait fait venir son épouse et leurs trois enfants. Bounnam, le quatrième fils, était revenu dans la région après trois années d'études de géologie à Vientiane et avait trouvé un emploi sur Oudomxay. Quant au dernier fils, Tien, il était à l'école à M̄rang Namo et vivait avec son frère aîné. Il n'y avait désormais plus chez Loun que sept personnes : lui et son épouse, son deuxième fils, Thongtien, son épouse et leurs trois enfants dont le plus âgé n'avait que huit ans.

Pendant de nombreuses années, les fils de Kham, frère aîné de Loun, avaient été élevés par ce dernier. L'aîné, Seng, n'avait pas tout de suite fondé une nouvelle maisonnée après son mariage et ses premiers fils étaient nés (il en avait, en 2000, quatre, âgés de trois à douze ans) chez Loun. Mais, à la suite d'une grave maladie d'un de ses enfants et de la consultation d'un devin, il s'était établi à son compte de manière, principalement, à pouvoir rendre un culte à son père et à sa mère défunts. Dans un premier temps son frère cadet, Pan, l'avait suivi, puis, ayant lui-même des enfants, et la maisonnée commençant à être saturée d'enfants dont aucun grand-parent ne pouvait prendre soin, Pan avait lui aussi fondé sa maisonnée. Seng avait construit sa maison juste à côté de celle de son oncle et père adoptif, Loun. Pan, qui avait racheté une maison à un homme qui quittait le village – ce qui lui avait évité l'énorme et coûteux travail d'abattage et de construction, était installé un peu plus loin, en contrebas du village. Seng et Pan rendaient désormais un culte hebdomadaire (*pad thong*) à une lignée collatérale à celle de Loun et de Tyua, en tête de file de laquelle se trouvait le frère de ces derniers.

ANNEXE IX-1 TOILETTES DE LA TERRASSE

Planche IX-1 Toilette de Sian



Planche IX-2 Toilette d'un nourrisson d'un mois

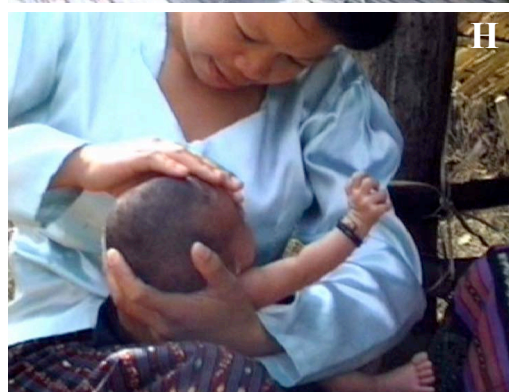






Planche IX-3 Toilette de Nang Noy (8m)







Planche IX-4 Toilette de Nyae (2a6m)





Planche IX-5 Toilettes et jeux à la rivière



GLOSSAIRE

Seuls les termes et expressions vernaculaires revenant régulièrement dans le texte ou relatifs au sujet de cette thèse ont été reportés dans le glossaire. Le vocabulaire de parenté, que l'on trouve dans les schémas de l'annexe, n'y a pas été reporté.

āp nam	se laver (le modèle de la toilette est l'aspersion)
bang hǎe	"tube bambou du placenta" (section de bambou dans laquelle on met le placenta)
bao	moule
bao	jeune garçon, après la puberté
bao nǒi	petit jeune homme
bun	destin chanceux
chae	cœur
chao	maître, propriétaire
chang nyae chang sung	"deviendra grand, deviendra haut" (croître et grandir)
chān	paresseux
chāng	savoir faire, habileté
chong	industrieux, travailleur
chòi (-kan)	aider, s'entraider
dingnǒi	enfant
fāi	coton
hai	pleurer
han	ferme, tonique
hā chae	respiration (litt., chercher/aller vers cœur)
hāo	vif, vigoureux
hua	tête
hū	savoir, connaître

hāe	placenta, terme "technique"
īndū	avoir pitié
k'on	personne
k'on hai lai	pleurnicheur, enfant qui pleure beaucoup
k'on kāe	personne mature
k'on thao	personne âgée
kao	chignon de la femme mariée
kāi ao	recopier, pour l'écriture
kālō ọ(k) luk	"coin (où) sort l'enfant", espace où les femmes accouchent
kham būan	"interdit mois" (sous-entendu de claustration) : interdits alimentaires de la nouvelle accouchée
khao lām	riz cuit dans une section de bambou tapissée de feuilles de bananier
khap	chants alternés
khwan	principes vitaux
khwap	année, pour compter l'âge des enfants
khōi	habitué, familier ; s'habituer, se familiariser
kīn hāng	"manger facile" (quand les enfants adultes prennent soin de leurs parents âgés)
kīn ū	boire au sein
kọ mọn	fontanelle
k'wām	langage, parole, par extension "raison"
lā hōn	"porte-bébé chaud" (longue pièce de tissu rectangulaire nouée à ses extrémités passée en bandoulière et dans laquelle on porte l'enfant)
lā khā ling	"porte-bébé jambes de singe, Constitué d'un rectangle d'étoffe aux extrémités supérieures duquel sont cousues deux longues bandes de forme trapézoïdale, le porte-bébé « jambes de singe » maintient l'enfant ventre contre le dos du porteur et jambes écartées, en position assise, par un système de croisement de ses longues lanières
liang	nourrir, élever des enfants, des animaux, domestiquer, prendre soin, adopter

liang phī	rendre un culte (aux esprits)
lom	vent
long	creux, fluide, démêlé
long tang	se tromper de route, se dit des personnes dont l'identité apparente semble en contradiction avec l'identité intime,vécue, ressentie
lọt	bobine
mai mọn	soie
mat khæn	"nouer les poignets", pour fixer les principes vitaux
mộ mọt	chamane
mộ mœ	"maître des jours", devin
Mã Bao	Mère matrice
nam ũ	eau (du) sein : lait
nā āi	"face timide, honteuse", pudeur
nũa	amont
nũa	chair
ợ(k)	sortir, naître
ợ(k) bưan	sortir du mois de claustratio,
ợn	tendre
pān	faire barrage, endiguer (se dit d'un enfant adopté qui vient endiguer un flot de morts d'enfants)
pāttong	culte hebdomadaire aux ancêtres
phī	vaste catégorie d'entités comprenant les divinités, les esprits, les principes vitaux
phī bān	esprit tutélaire du village
phī hai lai	"esprit pleure beaucoup" : esprit qui loge dans le front des enfants et est à l'origine de leurs pleurs.
phī hưan	esprit de la maison, ancêtres
phī khwan	principes vitaux
phī kœt	esprit de naissance (d'enfant mort)

phī mọđ	esprit auxiliaire du chamane
phī thān	divinité céleste masculine
phī māē kōēt	esprit des mères de naissance
phī pā hāo	esprit du cimetière
phō lām	entremetteur (intermédiaire entre les familles des futurs époux)
phū khān	"nouer les poignets" (rite pour nouer les principes vitaux)
pī	année, pour compter l'âge à partir de cinq ans
pọđ	pur, immaculé
pọn	donner la becquée
pāng phī	"réparer" les esprits (rituel de réparation vis-à-vis des esprits)
sao	jeune fille, après la puberté
sao kao	imiter, voire mimiquer
sao nōi	petite jeune fille
sāi chae	"ligne du cœur"
sāi hāē	"cordon du placenta", cordon ombilical
sān	faire de la vannerie
sēn bān	"cérémonie village", culte annuel à l'esprit tutélaire du village
sēn hūan	"cérémonie maison", culte annuel aux ancêtres
siao	ami, personne de même âge
sīn	jupe tubulaire
sīng	clan patrilinéaire
sūkhwan	rappel des principes vitaux
sū'a	chemise, vêtements couvrant le haut du corps
sū'a dīngnōi	"chemise de l'enfant", placenta
sæng ao	faire d'après un modèle
tao fai	foyer
tae	aval

tāi phāi	femme morte en couche ou homme mort pendant la grossesse de son épouse
thān sīng	divinités du clan patrilinéaire
'uai	sale, souillé
'u	berceau
'ū	sein
āe nōi	bébé, de "āe", le son que font les bébés et "nōi", petit
āp ao/hae	apprendre (volontairement, formellement)
tīn	pied
khua	materner
kūa	nourrir les animaux
luk	enfant
luk nōi	petite enfant, se dit aussi des poupées

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE, 2
REMERCIEMENTS, 4
RÉSUMÉS, 5
NOTE SUR LA TRANSCRIPTION, 7
CARTE DU LAOS, 13
PRÉAMBULE, 14
INTRODUCTION THÉORIQUE, 28

Premier Volet.— Questions de genèse et de destin
--

Chapitre un. – Naître et mourir à Nākhām, 59

Enfance t'ai dam : devenir une personne ou un être humain ?, 59
Rituel : représentations mises en actes, 62
Diversité des sources et des niveaux d'analyse, 63

1. Faire un être humain, 66

<i>1.1. Représentations biologiques de la conception, 66</i>
<i>1.2. Acte sexuel, circulation des principes vitaux et conception, 70</i>
<i>1.3. Rôle des divinités célestes dans la fabrication des personnes, 71</i>
<i>1.3.1. Mythe de création du monde, 72</i>
<i>1.3.2. Brève synthèse sur la catégorie des phī, 73</i>
<i>1.3.3. L'être humain : une forme animée, 76</i>
<i>1.3.4. L'être humain : une création ex nihilo ?, 78</i>
<i>1.3.5. Un être humain composite et pluriel, 81</i>

2. La ligne du cœur ou le destin des êtres humains, 83

<i>2.1. Écrire et tisser le destin : rôles respectifs des divinités célestes féminines et masculines, 83</i>
<i>2.2. La mort : une lecture rétrospective du destin, 87</i>
<i>2.2.1. Les personnages de Houn et de Am, 87</i>
<i>2.2.2. Déterminer la cause de la mort : le cas de Houn, 89</i>
<i>2.2.3. Principes et métaphores du déroulement et de la durée de vie, 90</i>

3. La vie après la mort, 93

<i>3.1. Inégalités devant la mort, 93</i>
<i>3.1.1. Mort de notable, mort de gens du commun, 93</i>
<i>3.1.2. Morts d'enfants, 95</i>
<i>3.1.3. Poursuite et signes du deuil, 103</i>
<i>3.2. Devenir de la personne après la mort, 105</i>

3.3. Passage du monde des êtres humains au monde des morts selon Aī Loun, 109

3.4. Le cimetière : organisation sociale et hiérarchie des morts, 114

**3.5. Mythe de la rupture : brouillage et marquage
de la frontière entre les mondes, 117**

Chapitre deux. – Récit d'un accouchement, 122

Chapitre trois. – Personnes de coton, 159

1. Transformations du coton et composantes vitales, 159

1.1. Bobine et fil, 159

1.2. Graines et rouleau de coton cardé, 161

2. Peau textile, 163

2.1. L'enveloppement du mort, 163

2.1.1. Costume funéraire, 163

2.1.2. Le linceul, 164

2.1.3. « Couvrir le cercueil », 165

**2.2. Morphologie féminine, morphologie masculine :
drapeaux des poteaux funéraires, 166**

3. Vêtements et personnes vivantes, 168

3.1. L'enveloppement du nourrisson, 168

3.2. Vêtements vitaux, synthèse, 171

CONCLUSION, 174

Deuxième volet. –Être en relation

Reprise. – Autour de la commensalité, 177

Chapitre quatre. – Géographie humaine et sociale de Bān Nākhām, 182

1. L'esprit de Nākhām, village t'ai dam, 182

1.1. Faire comme les Aînés..., 182

1.2. ... mais croire derrière les apparences, 183

2. La fondation du village comme on s'en souvient, 185

3. Un emboîtement d'identités : le chaînage de la parenté, 188

3.1. Se marier à Nākhām, 189

3.2. Du Clan patrilineaire à l'unité domestique, 208

3.2.1. Le clan patrilineaire, ou sīng, 208

3.2.2. Le lignage patrilineaire, 211

- 3.2.3. *La lignée indifférenciée, chūa sāi*, 212
- 3.2.4. *La maison, hūan : une unité d'appartenance minimale ?*, 214

Chapitre cinq. – La notion de *liang*, 218

Travailler sur les catégories vernaculaires, 219

1. Pour parler des animaux, 222

2. Rendre un culte aux esprits, 226

- 2.1. *Permanence du liang dans la multiplicité des cultes aux esprits*, 226
- 2.2. *À qui revient le soin de nourrir les esprits ?*, 228
- 2.3. *Quelles relations sont-elles fondées par les différents cultes aux esprits ?*, 230

3. Pour parler des êtres humains, 232

- 3.1. *Questions de définition et de traduction*, 232
- 3.2. *Élever les enfants*, 235
 - 3.2.1. *Savoir élever les enfants et avoir un bon destin*, 235
 - 3.2.2. *Faire barrage pour un cadet, abriter la chance, et donner des prénoms fertiles*, 237
 - 3.2.3. *À la recherche d'explications et de solutions*, 240
 - 3.2.4. *Cumul de prophylaxies : imposition d'amulettes par un spécialiste kh'mu, adoption par la chamane du village et transfert de chemise*, 243

Chapitre six. – Le sein en partage, 248

1. Argent et fécondité, 249

- 1.1. *Prestations matrimoniales et fertilité*, 249
- 1.2. *Bracelets d'argent et fertilité : transmission du lien*, 257

2. Allaitement partagé, 261

- 2.1. *Transmission de qualités et de savoirs à la mère et à l'enfant*, 261
- 2.2. *Reconnaissance de l'entourage, « voir clair » et allaitement*, 265

3. Le sevrage comme nœud relationnel, 267

- 3.1. *De l'allaitement-câlinage à la demande à la diversification alimentaire et relationnelle*, 268
 - 3.1.1. *Diversification de l'alimentation, communication gestuelle*, 269
 - 3.1.2. *Sevrer pour pouvoir travailler ?*, 272
 - 3.1.3. *Scènes de la vie quotidienne : pratiques et disruptions de l'allaitement*, 275
- 3.2. *Céder le sein*, 281
 - 3.2.1. *Chronologie d'un sevrage*, 281
 - 3.2.2. *Devenir un aîné*, 284

Chapitre sept. – Cerner la parenté et les relations sociales, 289

1. Nommer pour connaître, 290

- 1.1. *Langage, raison et développement moteur*, 291
- 1.2. *Un ordre dans l'apprentissage ?*, 298
 - 1.2.1. *Des noms sur des personnes et sur des relations, le cas particulier du terme « mère »*, 298
 - 1.2.2. *Usages différenciés des systèmes classificatoires*, 301

1.2.3. Brouillages terminologiques, 305

2. Le corps en relation, 309

2.1. Nourriture du corps, nourriture du corps social, 311

2.1.1. Déroutement des repas, 311

2.1.2. De la becquée à la commensalité, 314

2.1.3. Repas rituels, repas de fête : inscription dans l'espace et dans les pratiques des rapports sociaux, 319

2.1.4. Manger chez soi, nouer des liens, 329

2.2. Dormir ensemble, construire l'affect, 332

2.2.1. Organisation du coucher, 332

2.2.2. Affect et sommeil, 335

2.3. Se déplacer dans le village, tracer des liens, 339

2.3.1. Morphologie du village, 339

2.3.2. Modes de présence et de fréquentation selon un axe flexible public/privé, 341

2.3.3. Marcher dans les pas de ses parents, 343

2.3.4. Un cadet sur le dos ou par soi-même, 345

CONCLUSION, 355

Troisième volet. – Incorporations

Reprise. –Indétermination des identités sexuée et sexuelle, 361

Chapitre huit. – Un corps et un cœur à apprendre, 367

1. Corps d'homme, corps de femme, corps d'enfant, 368

2. Cœurs, 371

Chapitre neuf. – Soins du corps et configurations corporelles, 382

Soin et soins du corps en anthropologie, 382

Soins du corps et ethnologie chez les T'ai Dam, 385

1. La propreté comme idéal de corporéité, 387

1.1. De la saleté et de la souillure, 387

1.2. Morale de la propreté, 392

1.2.1. Des distinctions ethniques et sociales, 392

1.2.3. Une exigence éducative, 393

1.3. Souillure et vitalité : les toilettes du mois de claustration et de la toute petite enfance, 396

1.3.1 Toilettes du mois de claustration, 396

1.3.2. Sur la terrasse : analyse de toilettes filmées, 401

- 2. Hiérarchies corporelles, l'axe vertical : tête, pieds, organes génitaux, 416**
 - 2.1. Ranger les vêtements : une cartographie de la répartition de la souillure dans la maison, 417**
 - 2.2. Dissociation du traitement de la tête dans les postures de toilette, 423**
 - 2.3. Usages et soins des pieds, 426**
 - 2.4. Organes génitaux, 431**
 - 2.4.1. Paroles d'adultes, 431
 - 2.4.2. Paroles, gestes et jeux d'enfants, 434

Chapitre dix. – Vers l'incorporation des identités sexuées, 439

- 1. Coiffure de femmes, jeux de fillettes, 439**
 - 1.1. Cheveux, sexualité et statut, 440**
 - 1.1.1. Coupe des cheveux, 440
 - 1.1.2. Coiffures, 442
 - 1.1.3. Les couvre-chefs : ambivalences de l'enfance, 447
 - 1.2. Coiffures de fillettes, fillettes et coiffures, 449**
 - 1.2.1. « Comme des petites T'ai Dam », 449
 - 1.2.2. Marier les épis de maïs, 452
- 2. Postures de femmes, jeux de fillettes, 455**
 - 2.1. Toilettes à la rivière : variations sur les lieux, 455**
 - 2.2. Bain nu, bain vêtu: deux séquences d'apprentissage, 458**
 - 2.2.1. Séquence 1 : *se laver et jouer*, 458
 - 2.2.2. Séquence 2 : *compétence et performance*, 472

Chapitre onze. – Savoir-faire techniques et sexualité en jeu, 479

- 1. Les dits et des dédits de l'apprendre, 481**
 - 1.1. Savoir ou apprendre, la magie du regard et les instruments de l'apprentissage, 481**
 - 1.2. Objets et méthodes de l'apprentissage, 487**
 - 1.2.1. Ce qui en est dit, 488
 - 1.2.2. Comment on peut le résumer : tableaux synthétiques, 392
 - 1.2.3. Ce qu'on peut en conclure, 495
- 2. L'apprentissage en pratique ou jouer à apprendre, 501**
 - 2.1. « Jouer », brèves incursions dans les théories et définitions formelles, 502**
 - 2.1.1. Au sujet de la réduction du jeu à l'apprentissage, 502
 - 2.1.2. Lexique, 504
 - 2.2. Modes d'engagement des enfants, 510**
 - 2.2.1. Temps partagés, temps séparés, 510
 - 2.2.2. Coopérations : le domaine alimentaire, 512
 - 2.2.3. Chaparder les savoir-faire sexués : un monde de nuances, 519

CONCLUSION, 539

ÉPILOGUE, 547

ANNEXES, 549

Annexe P-1 : Les Dits de l'entremetteur, 549
Annexe I-1 : Récit des funérailles de Aīthao Houn, 554
Annexe I-2 : Photos des funérailles de Houn, 573
Annexe IV-1 : Schémas terminologiques de parenté, 604
Annexe IV-2 : Récit et commentaire du cycle de la maison de Aī Loun, 608
Annexe IX-1 Toilettes de la terrasse, 613

GLOSSAIRE, 623

BIBLIOGRAPHIE, 628

TABLE DES ILLUSTRATIONS, 666

TABLE DES ILLUSTRATIONS

PHOTOS:

Photo I-1 : Enterrement du fœtus issu de la fausse-couche de Hiang, p.98

Photo I-2 : Hiang après sa fausse - couche , dans la position classique d'une nouvelle accouchée, p.98

Photo II-1 : Réserves de bois sous les pilotis des maisons, p.125

Photo II-2 : Rouleaux de coton cardé, prêts au filage, p.132

Photo II-3 : Triangle-vulve et pièces de bois-pénis ornant la porte du village pour le culte annuel à l'esprit tutélaire du village (*sen bān*), p.132

Photo II-5 : Femme portant une chemise et un *sīn t'ai dam*, p.133

Photo II-6 : Stockage du riz gluant dans les courges évidées séchées, p.143

Photo II-7 : Reconstitution du *banghæ* et démonstration de son accrochage par Aī Loun, février 2007, p.153

Photo II-8 : *Tā lāo*, « œil d'aigle », p.157

Photo R-1 : Distillation de l'alcool de riz, p.178

Photo R-2 : Service de l'alcool aux Anciens par Nang Noy et Thèt âgées de onze ans (2007), p.178

Photo V-1 : Retour des buffles après une journée de paturage, p.224

Photo V-2 : Em Pan nourrissant les vers à soie avec des feuilles de mûrier sous le regard de sa petite-fille, Nyae, p.225

Photos V-3 & 4 : Cages à oiseaux, p.225

Photo VI-1: Transport, en procession, des biens du couple lors de l'étape de mariage, *song pae* (« envoyer la bru »), p.251

Photo VI-2 : Nang Noy aux colliers, p.258

Photo VI-3 : Hyiam et sa plus jeune soeur, La, écoutent l'orchestre villageois lors d'une fête en allaitant leurs enfants portés dans le *lā hq̄n*, p.270

Photo VI-4 : Femme allaitant son fils, un an, p.270

Photos VI-5 : Em Pan et son petit-fils Ouay donnant du sel aux zébus, p.271

Photos VI-5 Em Pan et son petit-fils Ouay donnant du sel aux zébus, p.274

Photo VI-7 Pressoir à canne à sucre installé dans les rizières & dessin de l'appareillage du même nom pour apprendre à marcher, p.282

Photo VI-8 Nang Noy penchée sur son coude, imite la posture de sa mère qui vient d'accoucher. Près d'elle sa soeur aînée, Nyae, p.284

Photo VII-1 Enfant se déplaçant sur les fesses (*chān*), p.295

Photo VII-2 Em Pan nourrit quatre de ses petits enfants âgés de huit mois à cinq ans. En arrière-plan, Nang Noy sur les genoux de son arrière-grand-père, p.314

Photo VII-3 Petite fille décrochant des goyaves de l'arbre avec un bâton auquel est accroché un petit panier, p.316

Photos VII-4 & 5 Deux fillettes regardent leurs cousins assemblés autour du cochon du culte annuel aux ancêtres ; des enfants des deux sexes, mais surtout des garçons, dans un même rituel. On aperçoit sur le cochon les tai, p.324

Photo VII-6 Coin extrême amont, hommes matures et âgés service de l'alcool par des jeunes filles. Derrière, banquet des hommes mariés, mais plus jeunes, p.325

Photo VII-7 Coin aval, contre le mur amont, femmes matures et âgées, en face, femmes mariées plus jeunes, p.325

Photo VII-8 Terrasse *chān*, banquet des femmes mariées, service de l'alcool par un homme de même âge, p.325

Photo VII-9 Repas d'enfants en marge d'un banquet (2007), p.328

Photo VII-10 Préparation d'un en-cas acide par un petit garçon, en marge d'un banquet (2007), p.328

Photo VII-11 Peung évente ses trois enfants lors d'un moment de détente, p.337

Photo VII-12 Quatre cousines (Tian, Lavin, Mon Si et Bida) franchissent la clôture séparant le village des rizières, p.339

Photo VII-13 Mère portant sa fille de neuf mois dans le porte-bébé « jambes de singe », p.347

Photo VII-14 Mā Nyae (2a8m) joue à porter sa cadette Nang Noy (8m) dans le porte-bébé chaud, aidée par sa mère, p.348

Photos VII- 15 & 16 Petites filles de six ans portant leurs cadets de moins d'un an, p.349

Photo X-1 Mā Yon et sa nièce (3 a) (1996), p.439

Photo X-2 Coupe des cheveux de Nang Noy, toupet de Thèt, p.440

Photo X-3 Toupet de petit garçon, p.440

Planche X-5 : Toilette de la chevelure d'une femme mariée, p.445

Photos X-6 & 7 : Am et son petit fils ; I Na et son petit frère, p.448

Photos XI-3 à 5 : Petite voiture, petite bicyclette, bébé (une couverture en boule dans une coiffe nouée comme un "porte-bébé chaud", p.508

Photo XI-6 Dessin d'une petite voiture fabriquée par un petit garçon (8a) pour promener ses cadets, p.508

Photo XI-1 Femme égrenant du coton, p.509

Photo XI-2 Petite fille (3a) activant une égreneuse fabriquée pour elle, p.509

Photos XI-3 à 5 : Petite voiture, petite bicyclette, bébé, 509

Photo XI-6 : Dessin d'une petite voiture fabriquée par un petit garçon, 509

Photo XI-7 Nyae, Thèt et Nang Noy intégrées au pilage de la levure à alcool de jarre, p. 513

Photo XI-8 Thèt (3a7m) et son arrière-grand-mère trient des piments. L'enfant observe la répartition des piments par couleur et l'imité. Pas de paroles échangées, p.517

Photo XI-9 Thèt (2a7m) épluche des tubercules assise dans le pli du sîn de sa mère. Celle-ci a prédécoupé la peau du légume que l'enfant n'a plus qu'à décoller. p. 517

Photo XI-10 Nyae (3a6m) et Nang Noy (2a) frappent le riz nouveau pour séparer le grain des tiges. Leur tante, Hiang, secoue les tiges qu'elle met dans un panier, laissant les grains sur le sol, p.517

Photos XI-11 à 13 Mon Si seule dans la cuisine ; précision de la gestuelle de Fongkham, Fongkham et Eng tranchant simultanément des liens, p.522

Photo XI-14 Sian, avant l'acquisition de la marche; s'apprêtant à tailler un morceau de bambou, p.525

Photo XI-15 Nang Noy, 1a6m, épluchant une cardamome, p.525

Photo XI-16 Thèt et Nyae, 3a, taillant des liens à l'endroit où les hommes de la maison se sont longuement livrés à cette activité, p.525

Photo XI-18 Nang Noy (8m) dans le panier où est déposé le coton qu'est en train de trier son arrière-grand-mère, p.527

Photo XI-19 Thèt (2a7m) assise à côté de sa grand mère qui carde le coton. Comme celle-ci, elle frappe le coton, mais avec un bâton en lieu et place de l'arc à carder, p.527

Photo XI-20 Nyae (2a6m) regarde sa mère en train de préparer les rouleaux de coton pour le filage, p.527

Photo XI-21 Nang Noy avant l'acquisition de la marche, se soutenant à et manipulant le dévidoir, encouragée par sa grand-mère. Derrière : la mère de la fillette occupée au dévidage, p.528

Photo XI-22 Om, sa fille cadette (7a) et une petite cousine (4a). Les deux fillettes observent leur parente au travail, p.530

Photo XI-23 Les mêmes. Om tient le doigt de sa fille qu'elle passe dans les fils de chaîne pour tisser les motifs, p.530

Annexe I-1 : Photos des funérailles (I-1 à I-61), 573

PLANCHES:

ANNEXE IX-1 TOILETTES DE LA TERRASSE :

Planche IX-1 Toilette de Sian, 613

Planche IX-2 Toilette d'un nourrisson d'un mois, 614

Planche IX-3 Toilette de Nang Noy (8m), 617

Planche IX-4 Toilette de Nyae (2a6m), 620

Planche IX-5 Toilettes et jeux à la rivière, 622

Planche IX-6 Cartographie de la souillure par les règles d'étendage du linge, p.418

Planche IX-7 Toilettes dissociées de la tête, p.425

Planche IX-8 Défécation et toilette de Nang Noy, usages de la main, des pieds, des chiens, p.427

Planche IX-9 Toilettes de pieds, p.430

Planche X 4 La montée du chignon (1997), p.443

Planche X-5 Toilette de la chevelure d'une femme mariée, 445

Planche X-6 Marier les épis de maïs, p.453-454

Planche X-7 Toilette de femme, jeu de fillette, 474-476

Planche X-10 Toilette de femme, jeu de fillette, p.474-476

Planche XI-1 Fillettes fabriquant des mini-métier à tisser et tissant des mini *sīn*, p.532, 534

SÉRIE

Série X-1 Toilettes à la rivière, p.458-469

DESSINS

Dessin I-1 Carte des mondes terrestre et céleste, par Aī Loun, p.109

Dessin I-2 Schéma des mondes tai dam, d'après Piti^ht (1980), p.113

Dessin I-2 Plan du cimetière, dessiné par Aī Loun, p.116

TABLEAUX

Tableau IV-1 Statistiques établies pour les mariages recensés en 2000, p.194

Tableau V-1 Définitions de liang et *kɯ̃*-a dans les dictionnaires de langue et dans la littérature ethnologique, p.234

Tableau V-2 Résumé des actions visées par *liang* et des destinataires possibles, p.246

Tableau VII-2 Exemple de passage à une terminologie décalée pour Ego masculin, p.308

Tableau VIII-1 Comparaison des terminologies t'ai dam et lao concernant l'apprentissage et le savoir, p.372

Tableau VIII-2 Exemples d'expressions dans lesquelles entre le mot « coeur », p.375

Tableau VIII-3 Qualités, actions et rôles du Coeur, p.378

Tableaux XI-1 à 3 Synthèse des modes d'apprentissage des savoir-faire techniques

SCHÉMAS

Schéma IV-1 Mariages répétés de femmes Thong dans le patrilignage Kwāng, p.196

Schéma IV-2 Mariage prohibé, p.198

Schéma IV-3 Mariage possible, car si Hyia est bien *phō tā* de Ouan, celle-ci est sortie du patrilignage Lō K'am., p.199

Schéma IV-4 Mariage de Oun et de Fui, où Oun est à la fois le cousin parallèle patrilatéral (un frère classificatoire) du père de Fui et le cousin croisé matrilatéral de la mère de Fui., p.207

Schéma IV-5 Mariage de Tuy et Peng, enfants de deux frères classificatoires Kwāng, p. 208

FIGURES

Figure VIII-1 Circuit de la respiration, p.377

Figure C-1 Arbre taxinomique proposé par Strauss (1984, p. 200). Reproduit d'après l'original.

PLAN

Plan IX-1 Une maison de notable, avec la répartition du linge, p.420

RÉSUMÉ

Les jeunes enfants t'ai dam du village de Nākhām (Nord-Laos) sont, dès leur venue au monde, plongés dans - et intégrés à - un monde d'adultes dont ils explorent et parcourent librement tous les temps, tous les espaces, toutes les activités. Leur engagement, précoce et intense, est toléré et même interprété en termes de *volonté de faire* par les adultes de leur entourage. Cependant, décrit comme relevant du jeu, cet engagement est très exceptionnellement rapporté à un processus d'apprentissage. Les enfants se caractérisent en effet par une immaturité qui se pose tout à la fois dans les termes de la corporéité et dans ceux de la raison. D'une part, ils sont intrinsèquement souillés, ils manquent de fermeté, leurs composantes corporelles sont mal arrimées, leur sexuation encore indéterminée. D'autre part, ils ne connaissent pas le « langage des personnes ». La raison elle-même est conçue, de même que les autres dimensions de la cognition, comme située dans un organe, le cœur. Dès lors, du point de vue t'ai dam, il s'agit plus d'accompagner et de soutenir la croissance des enfants, que de leur transmettre des savoirs qu'ils ne sont de toute façon pas prêts à recevoir. De plus, certains de ces savoirs sont intimement et indissociablement liés à l'accession à l'âge d'homme et de femme : les savoir-faire sexués que sont le travail du coton pour les femmes, et celui du bois et du bambou pour les hommes. Que se passe-t-il donc alors quand les enfants ne sont pas en train d'apprendre ou qu'au contraire leurs parents concèdent que c'est bien là ce qu'ils font ? Quelles sont les relations de l'être au savoir et à l'apprentissage ? Quel rôle les T'ai Dam attribuent-ils à l'apprentissage dans le devenir des personnes ? Comment est-il possible pour l'anthropologue d'articuler les ethnothéories t'ai dam de l'ontogenèse, de la connaissance et de l'apprentissage avec ce que ses propres présupposés théoriques et son propre rapport au savoir lui permettent d'entrevoir et d'interpréter de la réalité t'ai dam ? Ces questions inscrivent l'exploration de la prime enfance dans le cadre plus large d'une anthropologie de l'apprentissage et du savoir. C'est finalement l'incarnation de la personne qui permet qu'adviennent des savoirs qui n'auront pas eu besoin d'être appris : au cœur de ce questionnement et des réponses vers lesquelles je tends se trouve le corps comme « fondement existentiel ».

MOTS-CLÉS : T'ai Dam, Laos, enfance, corps, apprentissage, savoir, personne, savoir-faire, jeu, toilette, socialité